N° 4 1961 Avril

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

Le renouveau du diaconat

SITUATION PRESENTE DE LA CONTROVERSE

L'idée d'un rétablissement du diaconat comme fonction à vie est assez récente, mais soulève un vif intérêt et se répand rapidement. Elle prit naissance en Allemagne. Le premier ouvrage important sur ce sujet date de 1953; il est dû à un prêtre du ministère paroissial, W. Schamoni : *Familienväter als geweihte Diakone?* (*Ordonner diacres des pères de famille?*) [1]. Puis paraissent, en langue allemande, de

N.d.l.R. — En février 1957, le R. P. Epagneul publiait dans cette revue un important article sur le *Rôle des diacres dans l'Eglise d'aujourd'hui* (*N.R.Th.*, 1957, pp. 153-168). S.S. Pie XII, ayant pris connaissance de cet article qui lui avait été offert en hommage, fit écrire à l'auteur une lettre dont voici le passage central : « Sa Sainteté apprécie les motifs qui vous ont poussé, après une expérience de plusieurs années parmi les Frères Missionnaires des Campagnes dont vous êtes le fondateur, à poser le problème de la remise en honneur des fonctions diaconales dans l'Eglise. Etant donné l'importance de cette question, Sa Sainteté a daigné disposer que le texte de cet article soit transmis à la Suprême Sacrée Congrégation du Saint-Office. » (Lettre du 26 avril 1957) (Cfr *Chronique des Frères Missionnaires des Campagnes*, n° 39, sept. 1957; cité dans P. Winninger, *Vers un Renouveau du Diaconat*, Paris, 1958, p. 13).

Quelques mois plus tard, dans le discours inaugural au Congrès de l'Apostolat des Laïcs (Rome, octobre 1957), S.S. Pie XII déclarait : « Nous savons qu'on pense actuellement à introduire un ordre du diaconat conçu comme fonction ecclésiastique indépendante du sacerdoce. L'idée, aujourd'hui du moins, n'est pas encore mûre. Si elle le devenait un jour, rien ne changerait à ce que Nous venons de dire [au sujet des rapports entre la hiérarchie et l'apostolat], sinon que ce diaconat prendrait place avec le sacerdoce dans les distinctions que Nous avons indiquées. » (Cfr *N.R.Th.*, 1958, p. 79).

Ces brèves paroles suffisent à marquer l'importance du problème. Elles ont suscité et permis, dans les années qui suivirent, un travail considérable de recherches et de réflexions théologiques et pastorales en sens divers. Poursuivant son but d'information, la *N.R.Th.* est heureuse d'offrir à ses lecteurs l'étude qu'on va lire sur la situation présente de la controverse, telle que la voient deux des promoteurs du renouveau du diaconat. Ces pages pourront aider à mieux préciser les données du problème.

1. Wilhelm Schamoni, *Familienväter als geweihte Diakone?*, Paderborn, Schöning, 1953. Traduction anglaise : *Married Men as Ordained Deacons*, Londres, Burns and Oates, 1955.

nombreux articles, en particulier de M. Joseph Hornef, un laïc, magistrat au tribunal de Fulda. En 1958, dans *Vers un renouveau du diaconat,* l'abbé Paul Winninger résume les écrits allemands sur la question et ainsi la fait connaître au public français et, plus largement, dans les pays latins [2]. L'année suivante M. J. Hornef publie un ouvrage plus systématique : *Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder?,* aussitôt traduit en français : *Reverrons-nous le diacre de l'Eglise primitive?* [3]. Presque en même temps, M. l'abbé Jean Colson donne une étude exégétique et historique : *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise* [4].

A la suite de ces écrits, formant à ce jour la documentation de base, ont paru au cours des deux années 1959 et 1960 une quarantaine d'articles d'importance inégale, en sept langues. En outre, diverses rencontres ont permis des échanges de vue sur le diaconat. On se propose ici d'en dégager l'essentiel, de préciser l'état actuel de la question et d'examiner les principales objections soulevées.

Le problème est assez neuf pour avoir surpris bien des esprits. Dans l'ensemble on y a répondu d'une manière nettement positive. Il est sérieux, en tout cas, et la décision de l'Eglise à son sujet sera importante pour l'avenir. C'est pourquoi il faut en traiter avec objectivité. On ne retiendra pas les articles, d'ailleurs rares, qui rejettent dédaigneusement l'hypothèse en considérant seulement ses inconvénients. Il ne suffit pas non plus de considérer le pour et le contre, il faut estimer l'importance respective des avantages et des inconvénients et trancher l'alternative. C'est un travers des plus décevants que de suspendre la conclusion lorsque des motifs opposés s'affrontent : de cette manière on ne résoudra aucun problème important; il est indispensable de hiérarchiser les motifs selon leur valeur, afin de pouvoir prendre parti à bon escient. En outre il faut instituer un examen du double point de vue théologique et pastoral, ce dernier étant important, car il actualise les vérités doctrinales en puissance. Le renouveau du diaconat est d'abord un problème de fait, issu de la situation critique de l'Eglise, plus particulièrement en Amérique latine et dans les pays de missions, et principalement en raison de la pénurie du clergé. Traiter du problème dans l'abstrait, hors de l'opportunité pastorale actuelle, c'est le fausser. De même, ce n'est pas le désir de certains de devenir diacres qui importe, mais les nécessités objectives auxquelles ce désir

2. Paul Winninger, *Vers un renouveau du diaconat,* Paris, Desclée De Brouwer, 1958. A vrai dire cet ouvrage fut précédé par un article du R. P. Epagneul, *Du rôle des diacres dans l'Eglise d'aujourd'hui,* dans la *N.R.Th.,* 1957, pp. 153-168 (repris par *L'Union,* mars 1957).

3. Joseph Hornef, *Reverrons-nous le diacre de l'Eglise primitive?,* Paris, Le Cerf, 1960. L'original allemand a paru à Vienne, Herder : *Kommt der Diakon der frühen Kirche Wieder?*

4. Jean Colson, *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise,* Paris, Desclée De Brouwer, 1960.

répond. Enfin il faut examiner le problème d'un regard catholique, c'est-à-dire voir au-delà de l'horizon limité d'un pays. A l'heure actuelle, le diaconat n'est pas également utile partout. Ainsi des objections valables pour la France, comme on le verra tout à l'heure, ne peuvent être étendues à toute l'Eglise. En traitant du diaconat, il faut donc tenir compte des circonstances de temps et de lieu : on ne traite pas de la même façon une chrétienté d'Europe et d'Asie, une Eglise vieille de mille ans et d'un siècle. Si l'on observe ces règles méthodologiques, on institue un débat objectif et l'on évitera d'aboutir à des conclusions abstraites, telles que de faire du diaconat rénové le remède à tous nos maux, ou inversement d'y voir la restauration artificielle d'une institution archaïque.

I. LE DIACONAT, FONCTION SPÉCIFIQUE

Le vœu d'un diaconat indépendant, c'est-à-dire permanent et détaché de la prêtrise, et non plus étape passagère vers l'ordination sacerdotale, comme le veut l'actuel Droit canonique, est fondé dans le caractère propre de ce ministère sacré, différent de celui du prêtre. Il a son champ d'action et sa grâce d'état conférée par l'ordination. Il répond à une vocation originale. L'unanimité se fait de plus en plus sur ces propositions. Mgr Rodhain le souligne fortement : « Les diacres ne nous apparaissent pas comme des ministres inférieurs au prêtre, mais, à leur place et avec les prêtres, comme des collaborateurs des évêques [5] ». Les fonctions d'évêque, de prêtre et de diacre ne s'étagent pas en grades, sur une ligne descendante, mais le presbytérat et le diaconat sont des ministères spécialisés, le premier sacrificiel et proprement sacerdotal, le second lévitique et proprement diaconal, les deux issus parallèlement et comme par dédoublement de l'épiscopat en qui réside la plénitude de l'Ordre [6]. Ce disant on ne revendique aucune révision de l'ordre des préséances, mais seulement la distinction entre avancement et fonction. Par sa nature même le diaconat est soumis, et c'est son honneur; il est proprement, dans les divers domaines de son ministère, la forme « servante » du sacerdoce. Cela est vrai dans la liturgie : le diacre est serviteur du prêtre à l'autel, servant de l'Eucharistie et, s'il devait annoncer la Parole de Dieu dans une prédication simple et dans l'enseignement du catéchisme, il le ferait encore à titre d'auxiliaire du prêtre et sous son contrôle. Cela est vrai encore dans ses fonctions charitables, au service des pauvres et des malades, annonçant ainsi le Christ par la pratique de la charité. Fonction servante, donc, mais non pas mineure. Le rituel de l'ordination appelle le diacre *comminister et cooperator corporis et sanguinis Christi.*

5. *Lettre à un supérieur de grand séminaire à propos du diaconat et de son rétablissement en tant que fonction.* (Hors commerce; Secours catholique, Paris).
6. Voir Colson, *La fonction diaconale...*, p. 142 ss.

Du point de vue théologique la question est donc assez claire; du moins elle ne soulève pas d'objection de principe. Il suffirait de modifier la législation actuelle (canon 973) suivant laquelle le candidat au diaconat doit se destiner à la prêtrise [7]. Néanmoins un approfondissement et un renouvellement de la théologie de l'Ordre est souhaitable, qui dégagerait les vérités essentielles des contingences historiques, des législations liturgiques et canoniques : ce besoin est latent partout et des ouvrages récents commencent à y répondre [8]. Le problème du diaconat ne peut que gagner à cette entreprise. Le présent exposé, en abordant l'examen de quelques modalités du diaconat, à la suite d'objections soulevées, sera amené à des considérations fondamentales et espère ainsi contribuer modestement à une théologie de l'Ordre et de l'Eglise.

II. DIACONAT ET CÉLIBAT

Le diacre sera-t-il tenu au célibat, ou pourra-t-il se marier? La question n'est pas négligeable, mais sa gravité est diversement appréciée. Pour la plupart des auteurs « elle n'est pas la seule, ni la plus importante [9] ». D'autres, qui ne sont pas tous opposés à la restauration de ce ministère, envisagent difficilement ou rejettent l'hypothèse du mariage; pour eux le célibat est un préalable et le problème du diaconat se présente essentiellement dans cette perspective : là gît la difficulté, la seule vraie difficulté.

Un diaconat célibataire serait d'institution relativement aisée. C'est le vœu du R. P. Epagneul pour les membres frères, c'est-à-dire non prêtres, de sa congrégation des Frères Missionnaires des Campagnes, qui sont des religieux ayant fait les trois vœux. P. Winninger, sans prendre parti contre le diaconat marié, estime que les chances d'un diaconat célibataire séculier ne sont pas nulles [10]. Il fonde son opinion sur le succès relatif des Instituts Séculiers récemment créés, dont les membres font vœu de chasteté : un diaconat soumis à la même loi n'attirerait-il pas aussi des candidats, en partie les mêmes d'ailleurs? La plupart des auteurs, cependant, tout en admettant évidemment des diacres célibataires, sont nettement pessimistes sur le succès d'un diaconat lié au célibat. Les Instituts Séculiers masculins, font-ils observer, n'ont pas un recrutement important; certains seulement se livrent à des tâches diaconales; en principe d'ailleurs il s'agit de religieux, dont la

7. M. Coppenrath, *Les Ordres inférieurs : degrés du sacerdoce ou étapes vers la prêtrise?*, dans la *N.R.Th.*, 1959, pp. 489-501.

8. *Etudes sur le sacrement de l'ordre*, Paris, Le Cerf, 1957. — Joseph Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris, Le Cerf, 1957.

9. F. Vandenbroucke, O.S.B., dans *Revue monastique*, Maredsous, 1959, n° 156.

10. *Op. cit.*, p. 133-142.

vocation et la forme de vie sont différentes du diaconat. La création de ces Instituts n'enlève rien à l'opportunité d'un renouveau du diaconat, mais la souligne plutôt : ils apparaissent comme une solution provisoire, la seule possible dans le cadre de la discipline actuelle, et moins fondée dans la tradition que le diaconat.

Si l'on veut remédier à la situation critique de l'Eglise dans de vastes régions et disposer d'un corps de diacres assez nombreux pour encadrer les populations dépourvues de prêtres, il faut renoncer à l'obligation du célibat. Celle-ci exclurait, en particulier, les diacres à temps limité, c'est-à-dire exerçant leur ministère en marge d'une profession séculière. Or cette formule serait précieuse; elle serait susceptible d'attirer un nombre considérable de candidats de valeur (professions libérales, personnes instruites), capables de rendre de grands services notamment dans des pays comme l'Amérique du Sud. Plus généralement des observateurs qualifiés donnent peu de chances à un diaconat célibataire. Au témoignage du R. P. Lepargneur, O.P., « les arguments sérieux qui ont été avancés à l'encontre de l'admission du mariage des diacres... tombent d'insuffisance pour qui les examine en contexte latino-américain [11] ». A propos de l'Afrique le R. P. Denis, S. J., reconnaît : « Il faut bien le noter, le renouveau du diaconat aux missions ne sera vraiment utile qu'à condition d'admettre des diacres mariés [12] ». Enfin Mgr D'Souza, archevêque de Nagpur (Inde), a exprimé au Congrès *Missions et Liturgie* de Nimègue (1959) un avis très net : « La restauration d'un diaconat à vie n'aura un caractère durable que si l'ordination diaconale implique pour le sujet la possibilité de se marier. Beaucoup de missionnaires expérimentés pensent que c'est seulement à cette condition qu'elle portera ses fruits. Sinon, comment espérer qu'un grand nombre d'hommes ayant un vrai sens pastoral s'engageront dans cette voie?... En faveur des diacres mariés on fait valoir comme argument majeur le fait que le mariage assure au diacre une certaine stabilité. Il est souhaitable en effet, en théorie tout au moins, que le diacre puisse être choisi dans le milieu où il devra vivre et travailler. Mais cette résidence est souvent éloignée de celle du prêtre. Aussi, les raisons qui poussent les missionnaires à ne prendre comme catéchistes que des hommes mariés sont-elles valables aussi dans le cas des diacres. La foi et la moralité de ceux-ci risquent en effet de se trouver en grand danger s'ils étaient obligés de vivre en isolés, dans un milieu déchristianisé et immoral [13] ». Il est remarqua-

11. F. Lepargneur, O.P., *Le contexte sud-américain d'une rénovation du diaconat*, dans la *N.R.Th.*, 1960, p. 275.

12. L. Denis, S. J., dans la *Revue du clergé africain*, Mayidi (Congo), 1960, p. 480.

13. Mgr Eug. D'Souza, *Pour un diaconat à vie en mission*, dans *Mission et Liturgie* (compte rendu de la première semaine internationale d'études de liturgie missionnaire, Nimègue-Uden, 1959), publié par *Rythmes du monde* aux éditions Desclée De Brouwer, Bruges-Paris, 1960, pp. 152-153.

ble que la proposition d'un diaconat ouvert aux hommes mariés, loin de soulever un tollé, a été accueillie par la très grande majorité des auteurs comme digne d'attention, normale ou évidente.

Quelques-uns, cependant, jugent cette idée dangereuse, tel C. A. Bouman [14]. Admettre des diacres mariés à côté de prêtres célibataires créerait une situation absolument nouvelle, sans fondement dans la tradition, une division parmi le clergé, grosse de dangers. Même en Orient on ne constate pas semblable différence entre le prêtre et le diacre : les deux sont mariés. En outre la paternité physique est difficilement conciliable avec la paternité spirituelle. Les diacres participent en effet au sacrement de l'Ordre, exercent des fonctions saintes, « sacerdotales », quoique au rang de serviteurs; il n'est donc guère possible d'admettre entre eux et le prêtre une discipline différente sur le point du célibat. Il ne s'agit pas d'un simple problème pastoral, mais d'une question touchant profondément à la nature même du sacerdoce. Le P. Holstein, après d'autres, pense que la liberté pour le diacre de se marier serait fatale au recrutement sacerdotal et aboutirait ainsi à l'opposé du but poursuivi : « Dans la mesure où la promotion de diacres mariés serait envisagée comme un remède à la pénurie de vocations sacerdotales, le remède serait pire que le mal [15] ». Enfin le R. P. Rouquette, S. J., exprime ce qu'on pourrait appeler l'argument spirituel : il faut se garder de faire « du mariage des diacres un moyen humain de susciter des vocations... N'est-ce pas méconnaître qu'une vocation à l'apostolat est toujours vocation au renoncement total à soi-même?... Si l'on présente le diaconat marié comme un moindre renoncement, on n'attirera pas les vocations généreuses, les seules qui soient authentiques [16] ».

Ces considérations ont une part de vrai, mais elles ne sont pas toute la vérité. C'est ici qu'il convient d'appliquer les principes de méthode posés en tête de cet exposé : définir correctement les biens, les hiérarchiser, ne pas ériger en principe des vérités particulières, ne pas généraliser mais considérer la situation diverse des pays chrétiens au sein du monde catholique.

Les partisans du diaconat sont unanimes à déplorer le blocage immédiat entre ces deux questions fort différentes : la restauration de la fonction diaconale et le célibat du prêtre. Il est impossible de plus mal partir; on fausse tout dès l'abord et, à vrai dire, on refuse proprement de considérer le vrai problème. Au colloque de Munich sur

14. C. A. Bouman, *Herstel van het ambt der Diakens?*, dans *St. Adelbert*, n° 8, 1959, p. 116, et dans *De Tijd-Maasbode*, 5-2-1960.
15. H. Holstein, S. J., *Vers une restauration du diaconat?*, dans *Etudes*, sept. 1960, p. 262.
16. R. Rouquette, S. J., *Vers un renouveau du diaconat?*, dans *Etudes*, mai 1959, p. 241.

le diaconat (à l'occasion du Congrès Eucharistique international, août 1960), au moment où l'on vint à parler du mariage des diacres, il fut entendu d'un commun accord, préalablement, et même solennellement, que cette hypothèse concernait le seul diacre, ne se référait aucunement au prêtre et laissait absolument intacte l'obligation de la virginité pour ce dernier. Il s'agit du diacre et de sa renaissance comme ministre réel : telle est la question, qu'il faut d'abord traiter pour elle-même. Ensuite seulement il convient d'examiner ses modalités, parmi lesquelles l'état de vie marié ou célibataire. Or il apparaît clairement que le diacre est nécessaire à l'Eglise aujourd'hui, du moins dans certains pays, pour l'exercice de ministères indispensables. Si vraiment, comme l'exprime un critique prudent et même réticent, le vœu si répandu et spontané du diaconat est « le signe d'une action du Saint-Esprit » [17], alors toutes les questions de modalités, si importantes soient-elles, restent au rang d'accidents. Ce point étant ferme, il n'en reste pas moins que la « modalité » mariage ou célibat a des incidences complexes qu'il faut examiner objectivement.

On invoque en faveur du célibat du diacre l'argument spirituel du renoncement. C'est, peut-on dire, à la fois le plus faible et le plus important, car il embrasse tout le champ du réel à l'idéal. Il faut donc s'entendre, et pour cela distinguer. On ne méconnaît pas ici la primauté du spirituel, bien au contraire, puisqu'il s'agit, en restaurant le diaconat, de permettre à l'esprit chrétien de survivre dans de vastes régions où il va se dégradant. Mais en exigeant d'un messager de l'évangile un certain niveau de spiritualité, il faut user de discrétion et bien le situer, en accommodant le fait et l'idéal, le précepte et le conseil. Le célibat ecclésiastique n'est pas de droit divin, mais une loi d'Eglise; l'autorité ecclésiastique est libre de ses décisions à ce sujet. Situer le débat au plan juridique n'est pas très relevé, certes, mais ne serait-il pas imprudent, au départ, d'invoquer sans nuances les plus grandes exigences spirituelles? Sans doute, vaut-il mieux s'en tenir à ce qui est nécessaire et possible. L'Eglise est à la fois réaliste et spirituelle, comme il apparaît au long d'une histoire séculaire.

La vie du prêtre, si elle est conforme à sa vocation, est une vie de sacrifices, parmi lesquels compte le célibat. Mais il faut se garder de faire des comparaisons en ce domaine, sous peine de matérialiser en quantités des réalités spirituelles, psychologiquement éprouvées diversement suivant les sujets. Cela n'a pas de sens de dire que le célibat est *un sacrifice plus grand* que le mariage, ou inversement. L'Eglise n'a jamais tenu ce langage. Elle dit : la virginité est *un état de vie supérieur* au mariage, ce qui est autre chose et consiste à situer objectivement la valeur d'un état de perfection. Le fondement du célibat ecclésiastique est à la fois juridique (ou historique) et spirituel. La virgi-

17. R. Rouquette, *art. cit.*, p. 239.

nité est une valeur spirituelle particulièrement adéquate à l'état sacerdotal, mais néanmoins contingente, qu'on ne peut totalement abstraire de l'évolution historique ; elle n'est pas essentielle à l'Ordre et l'Orient l'impose seulement à l'évêque. Sa très haute convenance se fonde cependant tout ensemble dans la nature du *ministère* sacerdotal (consacrer et confesser) et dans la nature de la *vocation* (appartenir à Dieu). Transposé sur le cas analogue, mais non pas identique, du diaconat, le problème est donc de savoir si les fonctions et la vocation diaconales, compte tenu par ailleurs de l'histoire, du droit et des nécessités pastorales actuelles, demandent avec autant de convenance le célibat que le sacerdoce. La question de fait est déjà tranchée par l'exposé précédent : l'état célibataire ne convient pas au diacre dans les pays où ce ministère serait le plus nécessaire et n'attirerait guère de candidats, de sorte que les nécessités pastorales ne seraient pas satisfaites (Mgr D'Souza, R. P. Lepargneur).

En ce qui concerne le renoncement, observons d'abord que le mariage en comporte aussi, et parfois de très grands : *tribulationem tamen carnis habebunt huiusmodi* (1 Co 7, 28). En particulier consentir à une famille nombreuse exige bien des sacrifices personnels. En tout cas le champ d'attaque possible de certaines souffrances est plus étendu dans une famille que chez un homme seul. Mais le vrai problème n'est pas là, et il ne serait pas discret de trop insister là-dessus. Le vrai problème est celui du don à l'Eglise, du renoncement à soi pour l'apostolat. Or — le R. P. Rouquette le dit excellemment, sans toutefois en tirer les conséquences — « une vocation à l'apostolat est toujours vocation au renoncement total à soi-même, *qu'il s'agisse de gens mariés ou de célibataires* [18] ». Le plus important, du point de vue spirituel, n'est pas de faire le sacrifice *particulier* du mariage, mais de consentir au renoncement général exigé par l'apostolat : or les candidats au diaconat y sont justement prêts. Cela est nécessaire et suffisant *pour eux*, à la différence du prêtre, dont la vocation et le ministère spécifiques, avec une ferme tradition, demandent à titre de convenance le sacrifice particulier du mariage. Mais le renoncement est fondamentalement le même chez le prêtre et le diacre. Ne voit-on pas les vertus et les sacrifices exigés par l'accomplissement fidèle du ministère diaconal : esprit de service, obéissance et humilité, charité, renoncement aux ambitions terrestres et à la richesse ?

On peut même prolonger l'argument — mais il convient de le faire discrètement — en suggérant que le mariage, s'il situe le diacre dans un état de spiritualité objectivement inférieur à l'état de virginité, lui permet aussi de développer les vertus propres à ce sacrement. De même que le peuple chrétien a besoin de l'exemple de la virginité à titre de « martyr », c'est-à-dire pour témoigner de l'*unum necessarium*,

18. R. Rouquette, *art. cit.*, p. 241.

de la foi en la vie éternelle, de même il a besoin d'exemples de sainteté du mariage que les diacres seraient alors appelés à donner au premier rang : ce ne serait pas inutile en notre temps. Il serait aisé de montrer que la virginité du prêtre comme le mariage du diacre ont valeur de signes et peuvent figurer, chacun à sa manière, l'union mystique du Christ avec l'Eglise. Dans l'univers des réalités spirituelles il ne faut pas raisonner en termes exclusifs, mais complémentaires.

Ceux qui rejettent le mariage du diacre le font en se référant au prêtre ; en théorie comme en pratique les deux ministères exigent la même discipline. C'est justement cette conception qui est contestable : elle fausse le problème en l'installant dans la confusion, en l'envisageant dans la situation actuelle d'un diaconat essentiellement orienté vers le sacerdoce. Il convient au contraire de dissocier les deux ministères et de considérer, avec un regard neuf, un diaconat à vie. Voyons pour cela la discipline en vigueur chez les catholiques Uniates et dans l'Eglise orthodoxe. Elle est différente pour les clercs des deux degrés supérieurs, prêtres et évêques ; les premiers ne sont pas tenus au célibat comme les seconds. En résulte-t-il des difficultés réelles dans la vie ? Est-ce un clergé spirituellement et moralement de moindre qualité ? Il serait présomptueux de l'affirmer. Théologiquement en tout cas, cette situation ne fait pas problème. Ainsi, de même que l'Eglise d'Orient impose le célibat à l'évêque, en faisant valoir de bonnes raisons pour cela, mais dispense le prêtre de cette obligation, de même l'Eglise d'Occident a de très graves motifs pour exiger le célibat du prêtre, mais qui ne valent pas nécessairement ni dans la même mesure pour le diacre à vie. Certes, celui-ci exerce des fonctions sacrées, mais leur gravité, dans la liturgie, n'est pas celle des fonctions proprement sacerdotales. Les minorés en exercent aussi, du type diaconal, sans être liés au célibat. Le ministère du diacre à l'autel est de nature lévitique, servante ; il assiste le prêtre ; celui-ci peut le charger de baptiser, de prêcher. Le ministère du prêtre — le peuple croyant en a le sentiment très vif — est bien différent, plus sacral, et consiste notamment dans la célébration de la messe (la consécration) et la confession. C'est pourquoi le peuple chrétien d'Occident estime comme très important pour le prêtre de garder la virginité. Mais cela ne vaut pas dans la même mesure pour le diacre, car il ne consacre ni ne confesse : il n'est pas prêtre précisément. La différence d'état de vie, marquée par le mariage du diacre, est fondée concrètement et clairement aux yeux de tous dans la différence de degré de ces deux ordres et la différence de nature des ministères exercés. Il paraît certain que le peuple chrétien acceptera sans réticence le diacre marié, pour peu que le curé lui-même l'accueille fraternellement. Enfin on voit clairement que permettre le mariage au diacre et l'interdire au prêtre est beaucoup plus logique que la discipline orientale où cette différence sépare le prêtre

et l'évêque, alors que l'un et l'autre sont des consécrateurs ; du diacre au prêtre, au contraire, on passe d'un lévite à un consécrateur, ce qui justifie plus naturellement un autre état de vie.

Sans doute, depuis des siècles, il n'existe plus de diacre marié en Occident, et l'on ne peut invoquer en sa faveur la tradition récente. Mais il n'est pas davantage possible d'invoquer la tradition contre lui. En effet, elle ne connaît plus, depuis très longtemps, la *fonction*, mais seulement une *ordination* diaconale. Or le peuple chrétien ignore à peu près cette ordination. Il reprendra conscience de l'existence du diaconat lorsque ce ministère sera de nouveau exercé par un homme vivant au milieu de la paroisse. Ainsi, en cas de renaissance du diaconat, il s'agira pratiquement d'un *fait nouveau* pour le peuple. Au regard de la tradition, en tout cas, l'Eglise est libre de ses décisions. La tradition est pour ainsi dire la catholicité dans le temps : elle manifeste l'immuable vérité selon la capacité de réception et d'expression des divers siècles ; elle est pédagogie, respectueuse du développement progressif de l'humanité. Ainsi en est-il du sacrement de l'Ordre : il se distend et se contracte en quelque sorte à travers l'histoire, notamment par la place réservée au diaconat et, à plus forte raison, il admet des changements disciplinaires suivant les époques.

Il en va de même au plan horizontal, à travers les pays de la chrétienté, dans la catholicité proprement dite, qui est la tradition dans l'espace. A l'époque encore récente où l'Eglise se confondait pratiquement avec la latinité méditerranéenne, on pouvait enfermer en quelque sorte la catholicité dans l'unité et appliquer partout une même discipline du sacrement de l'Ordre. Ce n'est plus possible aujourd'hui, et cet argument est le plus décisif, le plus authentiquement d'Eglise. Les différences de mœurs et de mentalité entre la vieille Europe, l'Afrique, l'Amérique du Sud et l'Asie, en outre l'écart d'âge entre ces chrétientés sont tels qu'il n'apparaît plus possible, sous peine de décrépitude ou de déchirure, de tenir une législation uniforme. Le célibat des clercs, conquête progressive dans l'Eglise d'Occident, reste un idéal auquel il convient de tendre, mais les pays nouveaux ne sont pas au même stade d'évolution que l'Europe, et en Europe même le diaconat serait, de fait, une *fonction* nouvelle. Est-il possible, dès lors, d'imposer le célibat d'emblée, et partout ? Il convient plutôt de maintenir la législation existante pour le ministère qui ne change pas, à savoir celui du prêtre, où le célibat apparaît comme un progrès spirituel pratiquement irréversible. Mais le diaconat à vie, non plus orienté vers le sacerdoce, représente un changement, il est une nouveauté de fait, ou plutôt un recommencement, pour lequel il paraît naturel d'adopter une autre discipline.

L'argumentation précédente, à partir de la catholicité et de la tradition, prête le flanc à une objection : elle pourrait mettre en question

le célibat du prêtre lui-même dans les chrétientés peu évoluées (Afrique et Amérique du Sud, p. ex.). Les raisons alléguées, confrontées aux faits, notamment à la grave pénurie de prêtres, méritent sérieuse considération. Elles ont précisément déterminé le R. P. Spiazzi, O.P., à suggérer que « en certains lieux, dans certaines limites et à certaines conditions, on pourrait conférer même le sacerdoce à des hommes mariés, spécialement à de bons pères de famille ayant donné des preuves d'une honnêteté exemplaire et d'esprit chrétien [19] ». Ces propos ne paraissent pas inéluctables, ni même opportuns, car ils omettent d'envisager d'autres remèdes, en particulier celui du diaconat. Depuis lors S.S. Jean XXIII, à l'occasion du Synode romain, a insisté sur la valeur du célibat sacerdotal et exprimé l'attachement de l'Eglise à cette discipline comme à un progrès essentiel [20]. Or il convient de reconnaître que, précisément, les promoteurs d'une restauration du diaconat n'ont jamais mis en question le célibat du prêtre, bien au contraire : leur vœu est plutôt né de la reconnaissance inconditionnelle de ce bien [21]. Ils proposent une solution qui permet de ne pas mettre en question cette tradition de l'Eglise occidentale. Cette solution est cohérente à tous égards. Elle ne va pas sans difficultés, comme toute réforme, mais elle n'en soulève pas de graves ; elle n'institue pas un double sacerdoce ; elle s'inscrit en droite ligne et en parfaite harmonie dans la tradition et la discipline de l'Eglise et elle répond aux besoins du temps présent en ouvrant une voie entre deux impasses. En effet, ou bien on laisse les choses en l'état, au risque d'aggraver la situation déjà catastrophique de l'Eglise en certains pays, ou bien on est amené à remettre en question le célibat du prêtre, au risque de menacer des biens spirituels importants. On accordera que la proposition d'un diaconat accessible à des hommes mariés est une issue raisonnable et efficace, sans doute la seule capable de concilier ces graves exigences.

Il reste une dernière objection : un tel diaconat ne détournera-t-il pas à son profit les vocations sacerdotales, alors qu'on le présente comme un remède à la pénurie de prêtres ? Sans reprendre ici le problème en détail, appliquons-nous à le situer correctement. Le diaconat se recruterait à deux sources principales : parmi les adultes déjà mariés et parmi les jeunes gens (séminaristes ou non).

Le premier cas, probablement le plus fréquent, échappe à l'objection. Ces diacres seraient pris sur le laïcat, non pas sur le sacerdoce. Ils se recruteraient parmi les adultes de tout âge touchés à un moment don-

---

19. R. Spiazzi, O.P., dans *Monitor ecclesiasticus*, septembre 1959 ; repris par la *Documentation catholique*, 1960, col. 397-410. Voir le passage intitulé : *Un sacerdoce ouvert aux hommes mariés?*, col. 402-404.

20. Deuxième discours de Jean XXIII au Synode diocésain de Rome, 26 janvier 1960 ; *N.R.Th.*, 1961, p. 275.

21. Voir K. Rahner, S. J., *Über das Apostolat im allgemeinen*, dans *Der grosse Entschluss*, 1954, p. 285.

né par un appel de la grâce à l'une ou l'autre forme d'apostolat (charitable, enseignant, cultuel...) et à qui la prêtrise est fermée par le mariage, ou une formation intellectuelle insuffisante, ou l'exercice d'une profession séculière [22].

Parmi ces candidats adultes on peut distinguer deux sortes de vocations : soit le retour à un idéal d'enfance non réalisé, soit une vocation actuelle, c'est-à-dire éclose au cours de la vie adulte et après le mariage. Le R. P. Holstein fait allusion au premier cas en ces termes : « Cet appel ne risque-t-il pas de manifester, tout simplement, une sorte de regret d'un sacerdoce impossible (auquel, pour des motifs divers, et par définition respectables, on a dû renoncer) et un désir de retrouver par un détour quelque chose de l'idéal jadis entrevu, que l'on n'a pu réaliser [23] ? ». Nous ne pouvons pas accepter cette remarque comme une objection valable, sous cette forme psychologique, sans référence à la vie chrétienne, où Jacob lutte avec l'ange, en de mystérieux assauts de l'appel, du refus, de la grâce et du repentir qui échappent à l'analyse phénoménale. Le cas envisagé n'a rien d'anormal. L'appel de Dieu, pas toujours très clair d'ailleurs, trouve bien des jeunes hésitants, soit par manque de courage, soit par absence d'un conseiller ; bien souvent, sans même qu'il y ait péché, des motifs « par définition respectables » les retiennent de s'engager. N'est-ce pas justement un avantage du diaconat ouvert aux hommes mariés que d'offrir l'occasion, tout au long de la vie, d'une consécration à Dieu qui serait, pour certains, reconversion à un idéal de jeunesse? N'est-ce pas plutôt la situation actuelle qui est anormale, rendant impossible ce retour? L'économie de la « vocation », tout le monde en convient, est un des grands problèmes de l'Eglise depuis l'accroissement démographique du monde et l'emprise de la technique, alors que, pratiquement, la source du sacerdoce vivant du Christ est réduite à ce mince filet : les enfants de dix ans qui commencent des études secondaires latines dans un petit séminaire. Le diaconat restauré serait un moyen normal et peut-être suffisant d'élargir ce goulot d'étranglement ; il offrirait aux vocations qui ont manqué le premier départ une deuxième occasion, quasi permanente ; pour tous

22. Il convient, en particulier, de prêter attention à un fait sociologique nouveau, de grande ampleur, consécutif à la généralisation des retraites ou pensions, à l'allongement de la vie par suite du progrès médical, et à l'instruction secondaire ou supérieure de plus en plus répandue : ces trois facteurs conjugués ont pour résultat, dans la société moderne, de former un groupe de plus en plus important de *retraités* (nous préférons ce terme à vieillards) à la fois instruits, encore assez vigoureux pour servir pendant dix ou vingt ans, et assurés de leur existence matérielle. Un nombre non négligeable de ces hommes seraient disposés à se mettre au service de l'Eglise, comme diacres, et sont aptes à le faire. L'expérience de la vie a mûri en eux la foi et le souci pastoral. Un certain nombre sont veufs ; de toute façon l'état de mariage et les soucis familiaux ne présentent plus les mêmes inconvénients à cet âge. Bref, ce seraient des candidats de qualité et ils ne nuiraient d'aucune façon au recrutement sacerdotal.

23. Voir H. Holstein, S. J., *Vers un renouveau du diaconat,* dans *Etudes,* sept. 1960, p. 259.

il ouvrirait le champ de l'appel divin. De récentes enquêtes sur les vocations ont révélé que plus de 50 % des élèves du secondaire songent un moment, entre 10 et 18 ans, à se donner à Dieu, ce qui a fait dire justement : les vocations ne manquent pas, mais elles se perdent [24]. Sans doute, mais il faut aussi considérer la nature objective de ces « vocations ». Un grand nombre sont illusoires ; certaines sont sacerdotales et il faudrait faire un effort plus grand pour les distinguer et les cultiver ; d'autres enfin ne sont ni sacerdotales ni illusoires. Dire qu'ils feront de bons laïcs n'est ni sûr ni satisfaisant. Des diacres, parmi eux, seraient d'un autre secours pour l'Eglise.

Il faut plutôt retourner l'objection du P. Holstein et considérer le cas inverse des vocations imprudemment engagées dans un sacerdoce pour lequel elles n'étaient pas faites : telle est la méprise de bien des prêtres malheureux (dans les divers sens du mot), auxquels le diaconat aurait mieux convenu. Le témoignage de Mgr Rodhain, fondé sur une expérience qualifiée comme peu d'autres, est formel à ce sujet [25]. Dans ce cas, certes, il y aurait moins de prêtres, c'est-à-dire moins de prêtres malheureux, mais il y aurait des diacres : double profit pour l'Eglise. C'est encore par discrétion que nous ne développons pas davantage ces considérations d'un grand poids.

Mais le cas le plus fréquent ne serait pas celui du retour à une vocation d'enfance manquée. Le plus souvent, chez l'adulte, il s'agirait d'une vocation *actuelle*, née présentement, dans et par l'expérience du monde et de la foi vécue. C'est sur ce point qu'il faut insister en esquissant une théorie correcte de la vocation. Du fait de la législation canonique actuelle *on confond pratiquement vocation à l'apostolat hiérarchique et vocation au célibat*. Or ce n'est pas la même chose, comme on le voit chez les moines (et certains prêtres mal à l'aise dans le ministère pastoral) : il y a célibat, qui est un élément de la vocation *religieuse*, mais sans apostolat au sens précis. L'inverse existe aussi : vocation à l'apostolat, mais sans célibat ; actuellement celle-ci n'est pas consacrée dans l'Eglise d'Occident et se perd. Elle serait récupérée précisément par le diaconat conciliable avec le mariage. Ecoutons Mgr D'Souza : « Dieu n'accorde-t-il les dons et qualités requises pour le travail pastoral qu'à ceux qui sont gratifiés d'une vocation de célibataires ? Un homme marié ne pourrait-il pas bénéficier des mêmes dons ? Que nous apprend l'histoire de l'Eglise primitive à ce sujet ? Et l'expérience ne nous montre-t-elle pas que, de nos jours encore, bien des hommes mariés possèdent d'authentiques qualités pastorales et même sacerdotales [26] ? » Le R. P. Pies, S. J., professe la même doctrine [27].

24. Voir le dossier *La crise des vocations*, dans *Informations catholiques internationales*, n. 76, 15 juillet 1958.
25. Mgr Rodhain, *Lettre à un supérieur...*, p. 17.
26. Dans *Missions et Liturgie*, p. 152.
27. O. Pies, S. J., *Diakonat, Stufe oder Amt?*, dans *Theologie und Glaube*, Paderborn, n° 3, 1960.

La preuve vivante en est fournie par les hommes actuellement groupés en « cercles du diaconat » en Allemagne, dans la *Caritas*, et dont la plupart n'ont jamais songé à être prêtres. Le diaconat est *autre chose* que le sacerdoce, et certaines âmes disposées à se donner à l'Eglise ne sont pas attirées par le sacerdoce, comme on le voit aussi chez les religieux non prêtres. Si donc il existe de ces hommes doués par Dieu d'aptitudes pastorales, de zèle et de piété, mais non appelés à la prêtrise ni à la vie religieuse, ne faut-il pas reconnaître la spécificité de leur vocation, qui est diaconale précisément? Il ne s'agit pas de susciter des vocations en faisant miroiter la liberté de se marier, mais de reconnaître cette liberté à d'authentiques vocations apostoliques qui ne se doublent pas aussi de la vocation au célibat (celui-ci étant à l'origine un élément de la vie spécifiquement religieuse). Si ces forces apostoliques existent, l'Eglise ne peut pas se dispenser actuellement d'y faire appel, car les besoins sont trop grands.

Tel est le cas des vocations diaconales *adultes*, vraisemblablement le plus fréquent. On ne voit pas en quoi elles menaceraient le recrutement sacerdotal. On peut même ajouter, mais nous le ferons avec la plus grande discrétion, qu'il est permis d'espérer voir éclore parmi les enfants des diacres mariés de bonnes vocations sacerdotales, comme on l'a vu des enfants des instituteurs catholiques au XIX[e] siècle, comme on voit, chez les protestants, les pasteurs se recruter parmi les enfants de pasteurs (dans la proportion de 25 % en Allemagne).

Reste le cas des vocations diaconales *jeunes*, soit séminaristes hésitants ou rendus à la vie civile, soit jeunes gens directement attirés par le diaconat. Là se pose effectivement un problème délicat, mais sans incidence majeure sur une éventuelle renaissance du diaconat. Nous envisageons cependant avec confiance également ce cas, qui mériterait au moins d'être expérimenté avec prudence, d'abord localement. Nous ne croyons pas que la perspective d'un diaconat marié ferait fondre les promotions d'ordinations sacerdotales. La raison en est, répétons-le, que prêtre et diacre ne sont pas la même chose. Pour qui aspire au sacerdoce, c'est-à-dire à consacrer le corps et le sang du Christ, le mariage dans le diaconat peut se présenter momentanément comme une tentation, guère différente du mariage tout court : elle sera surmontée de la même manière. Une légère baisse des ordinations sacerdotales serait sans doute passagère, d'ailleurs compensée par leur qualité d'une part, et par le renfort des diacres. En tout cas le visage même du sacerdoce s'en trouverait purifié, dégagé d'un encombrement qui le défigure. Ce serait un profit essentiel, comme le souligne fortement Mgr Rodhain [28]. De toutes façons, dans le régime actuel d'un sacerdoce sans diaconat, le problème des séminaristes rendus à la vie laïque reste sans solution. S'il n'est pas très grave dans les pays où les prêtres

28. *Op. cit.*, pp. 19-20.

suffisent, il est aigu ailleurs, à cause des forces ainsi perdues. Parmi ces séminaristes qui partent, certains n'ont pas de vocation du tout, mais d'autres sont des sujets équilibrés, prêts à servir l'Eglise : le diaconat leur conviendrait. Le R. P. Lepargneur est formel sur la possibilité et l'avantage qu'il y aurait, au Brésil, à ne pas perdre « comme éléments dynamiques dans la construction de l'Eglise » ces séminaristes dont certains, désorientés, versent dans l'anticléricalisme [29]. Mgr Rodhain s'exprime ainsi, à propos du conseil de grand séminaire mis en demeure de trancher des cas douteux : « Actuellement il n'y a que deux solutions. Ou bien le sacerdoce. Ou bien le retour au laicat... Imaginons une troisième solution. Ce jeune est généreux. Il veut servir l'Eglise. Il n'a pas l'étoffe d'un confesseur. Il n'a pas la vocation du curé de campagne. Mais il servirait l'Eglise dans ses pauvres sans compter. Il fera un diacre [30] ».

Le célibat ecclésiastique est un point sensible. On comprend que l'idée d'un diaconat accessible à des hommes mariés puisse surprendre, même choquer au premier abord, car elle paraît mettre en question le célibat du prêtre lui-même. Il n'en est rien. Si l'on se dégage de l'actuel blocage diacre-prêtre et considère objectivement le projet du diaconat rétabli comme ministère, tel que le conçoivent ses promoteurs, on comprendra que le principe intangible du célibat du prêtre est précisément une des sources de ce projet. Sa mise en œuvre, nous en sommes persuadés, permettra à la chasteté sacerdotale de briller d'un nouvel éclat.

III. DIACONAT ET APOSTOLAT DES LAÏCS

Certains soulèvent une autre objection contre le renouveau du diaconat : ne menacerait-il pas le jeune essor de l'apostolat des laïcs en qui l'Eglise met de si grands espoirs? Si l'on réserve aux diacres les rôles les plus importants de l'aide à l'apostolat hiérarchique, ne court-on pas le « danger de décapiter et de paralyser l'Action Catholique »? (R. P. Rouquette). Le R. P. Lepargneur met également en garde contre une évolution possible tendant à choisir parmi les diacres les cadres supérieurs de l'Action Catholique et, plus généralement, à cléricaliser des activités présentement exercées par des laïcs.

Cette crainte serait effectivement grave si elle reposait sur des prémisses justes. Le R. P. Congar, O.P., soulignait déjà la contradiction qu'il y aurait à conférer à quelqu'un, pour son activité d'apôtre laïc, une ordination qui en ferait un clerc. Dans l'Action Catholique le laïc agit justement en tant que laïc. Par l'ordination diaconale « il prendrait place à côté du prêtre » (Pie XII au 2e congrès de l'apostolat des

29. *N.R.Th.*, 1960, p. 276.
30. *Op. cit.*, p. 19.

laïcs, Rome, 1957; cfr *N.R.Th.*, 1958, p. 79). Il pourrait tout au plus, à la manière du prêtre, collaborer à l'Action Catholique à titre de conseiller. De même il n'est pas très heureux, comme on le fait parfois, de parler du diaconat comme d'un « couronnement » de l'Action Catholique, en ce sens que celle-ci tendrait vers cette ordination comme vers un achèvement. Ce terme serait exact seulement pour le cas individuel d'une vocation apostolique d'abord engagée dans l'Action Catholique, puis précisée en une volonté de se consacrer à l'Eglise, comme il arrive qu'un militant entre au séminaire et devienne prêtre : il n'y a évidemment rien à redire à cela, bien au contraire. Mais l'Action Catholique est le servce d'Eglise des laïcs en tant que laïcs, par mandat officiel. Elle se suffit; ce serait une contradiction de vouloir l'accréditer par une ordination où elle cesserait d'être laïque.

Mais on reproche précisément au diaconat de confisquer en quelque sorte les activités de l'apostolat des laïcs. Les tâches qu'on fixe au diaconat peuvent être remplies par des laïcs, en vertu des sacrements de baptême et de confirmation, en vertu du « sacerdoce royal » de tous les chrétiens. La restauration de cet Ordre est donc inutile. Tel est l'argument du R. P. Holstein dans les *Etudes*. Ainsi, selon l'auteur, il n'est pas nécessaire d'être diacre (ou clerc) pour présider une assemblée dominicale de prière, pour distribuer la sainte communion dans certaines circonstances et même conférer le baptême solennel, pour remplir un ministère de catéchèse en famille et dans les écoles. Un laïc peut faire tout cela.

A cette accusation d'inutilité, opposons d'abord un principe, pour situer correctement le problème :

« Il est souverainement important, pour des raisons générales dont les exigences sont inscrites à toutes les pages du Nouveau Testament et au cœur même du christianisme, que la diaconie soit liée au diaconat, le service des tables au service de la Table du Seigneur, la bienfaisance à l'eucharistie, l'entraide à la liturgie. C'est pourquoi l'œuvre de la charité chrétienne — celle même du temporel de l'Eglise — ne peut, de soi, être purement laïque. C'est pourquoi l'idée d'un diaconat de certains laïcs éventuellement appelés à prendre en charge les secteurs qu'on vient de dire, nous apparaît comme théologiquement fondée [31] ». En d'autres termes la diaconie a un caractère propre, elle fait partie du sacrement de l'Ordre, distincte à la fois de la prêtrise et du laïcat (cfr supra, 1re partie). Pour bien le comprendre, il faut tenir une théologie cohérente des sacrements.

Le développement de l'Action Catholique a redécouvert les valeurs d'engagement du baptême et de la confirmation, et c'est fort bien. Mais il existe aussi un sacrement de l'Ordre, qu'il convient également

31. Yves Congar, O.P., *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953, p. 313.

de déployer dans toute sa richesse, en harmonie avec le baptême et la confirmation. Les sacrements sont *donnés*, et nous devons les prendre comme tels, en évitant soigneusement de les mettre en *concurrence*, alors qu'ils sont *complémentaires*. Certes, un baptisé peut validement distribuer la communion, administrer le baptême, présider un culte de prière, etc., mais est-ce normal, est-ce habituellement licite, est-ce conforme à la tradition et à la discipline de l'Eglise, bref, est-ce en accord parfait avec l'existence d'un sacrement de l'Ordre? Il serait déplorable de penser l'économie sacramentelle en terme de concurrence. Le vrai progrès de la théologie, nourricière d'une vie spirituelle plénière et d'un apostolat total, se reconnaît par sa cohérence, en évitant les déséquilibres. Or en ce XX^e^ siècle nous vivons un extraordinaire moment de cette grâce plénière où tout se renouvelle harmonieusement dans l'Eglise, pas seulement un aspect particulier. En ce qui concerne les sacrements on assiste à une prise de conscience plus profonde de l'engagement du baptême, de la confirmation, du mariage, mais aussi de l'Ordre, par la redécouverte du diaconat notamment, sans quoi le déséquilibre menace, versant dans ce vague laïcisme d'Eglise et cette déplorable dépréciation du sacerdoce sécrétés comme un sous-produit par l'authentique renouveau du laïcat. On ne sert pas celui-ci en rognant sur le sacerdoce. Il s'agit plutôt d'épanouir l'un et l'autre en précisant leurs tâches spécifiques.

Reprenons un à un les ministères que le R. P. Holstein attribue aux laïcs, estimant le diaconat inutile pour les remplir. L'énumération en distingue trois catégories : un ministère liturgique (baptiser, distribuer la communion, etc.), catéchétique et de témoignage chrétien. Nous devons faire observer d'abord que cette liste n'est pas celle des promoteurs du diaconat : la dernière fonction (de témoignage) n'y figure pas toujours, ou apparaît en conclusion, comme un effet global. Par contre figure au premier rang, à titre essentiel, comme la source de droit et de fait du mouvement diaconal au XX^e^ siècle, un ministère que l'auteur passe sous silence : la *Caritas*, le « service des tables ». C'est la clé de voûte. Aussi bien, sans théologie de la *Caritas* et de l'Eucharistie, ni théologie de l'Ordre, le diaconat n'a évidemment aucune consistance, comme il apparaît dans l'article cité qui se réfère seulement à une théologie du laïcat, du baptême et de la confirmation.

L'aspiration au diaconat, chez les hommes de notre temps, est principalement issue de l'exercice de la *diaconie*, c'est-à-dire du service des pauvres, dans les milieux de la *Caritas*, en Allemagne comme en France. Mais la diaconie se relie nécessairement à *l'autel*. D'où, dérivée, mais essentielle, la fonction cultuelle du diacre. Et les deux services, des pauvres et de l'autel, se prolongent nécessairement dans le service (ou charité) de la *Parole*, car « l'homme ne vit pas seulement de pain » : c'est la fonction catéchétique. Au total cette diaconie est le

parfait *témoignage chrétien*. Ses composantes sont manifestement de nature « sacerdotales » et appellent une ordination. Telle est la cohésion des fonctions diaconales et leur nature, et c'est tout autre chose que l'apostolat des laïcs.

Il faut donc considérer ces ministères de l'unique diaconie dans leur source et leur liaison, sous peine de les diluer dans un morcellement dénaturant. Certes, les laïcs peuvent et doivent pratiquer la bienfaisance chrétienne, mais il est essentiel à l'Eglise que ce ministère soit aussi exercé par le sacerdoce ; tout le monde est d'accord pour reconnaître la gravité, pour l'Eglise, de la situation actuelle où la charité matérielle, dont elle avait jadis le quasi-monopole, passe de plus en plus à l'Etat, et où ce qui lui reste d'organisation charitable (*Caritas*, Secours Catholique) est pratiquement détaché du sacerdoce. Certes, les laïcs participent de plus en plus activement à l'Action Catholique et peuvent, en certaines circonstances, poser des actes cultuels ; mais distribuer la communion, administrer solennellement le baptême, sont-ce des fonctions *normales et durables* des laïcs ? L'Eglise n'y autorise même pas les catéchistes, pourtant professionnellement engagés à son service et situés dans des postes éloignés où l'état d'urgence est permanent. Certes, un laïc peut présider une assemblée de prière, mais l'exercice *régulier* de ce ministère relève du sacrement de l'Ordre ; il comporte des incidences pastorales, liturgiques, doctrinales et juridictionnelles qui appellent une ordination, sous peine d'aventure. Certes, enfin, les laïcs peuvent et doivent enseigner le catéchisme en famille et à l'école, et ce point seul ne justifierait pas le diaconat, encore que la catéchèse soit un ministère sacerdotal et comporte normalement la prédication dont l'exercice régulier n'appartient pas au laïc ; mais le diacre ne serait pas inutile dans les écoles catholiques pour l'enseignement soit du catéchisme, soit des matières profanes, si l'on songe aux milliers de prêtres immobilisés comme instituteurs et professeurs, en France notamment. Ne voit-on pas l'incohérence ? Sans doute un enseignement *profane* confié à des prêtres peut-il se justifier dans une certaine mesure, mais alors il est paradoxal de déclarer inutile l'ordination pour donner l'enseignement *religieux*. Sans exclure toutes sortes de cas d'espèce et de suppléances réciproques (prêtres dans le profane et laïcs dans le religieux), le diaconat serait tout de même un élément de bon ordre et permettrait de voir plus clair dans la distinction des fonctions. Il supprimerait les ambiguïtés latentes, tant du côté de la prêtrise que du laïcat.

Il faudrait reprendre ici la distinction entre les domaines propres au sacerdoce et au laïcat, et préciser une nouvelle fois la notion d'Action Catholique. La *mission* de l'Eglise se réalise à la fois par les clercs et les fidèles, mais leurs tâches ne se confondent pas, tout en se recouvrant partiellement dans une mesure variable avec les circon-

stances de temps et de lieu. Excluons d'abord les fonctions de consécration (messe) strictement réservées au prêtre par l'ordination. Mais l'Ordre ne se limite pas à la seule consécration, cela est doctrinalement certain. Il y a cependant incertitude à délimiter exactement, parmi les multiples activités nécessaires à la vie de l'Eglise, celles du sacerdoce et du laïcat. Leurs domaines ne sont pas exclusifs l'un de l'autre, mais ils ne sont pas non plus confondus ni indifféremment distribués. Ils se tiennent en un rapport souple où bien des suppléances réciproques sont possibles et se rencontrent *en fait*, mais où certaines fonctions ressortissent *primairement et de droit* au sacerdoce ou au laïcat. « Distinguer pour unir » exprime ici, comme ailleurs, la vérité chrétienne dans sa totalité. On pourrait représenter graphiquement ces domaines du laïcat et du sacerdoce par deux cercles, non pas séparés ni superposés, mais sécants. L'aire d'intersection recouvre les tâches où clercs et laïcs sont également habilités et doivent œuvrer les uns et les autres : apostolat en général (de la parole, de l'exemple, de la charité) et multiples services mineurs. Au contraire de part et d'autre de l'aire d'intersection s'étendent des domaines réservés, non pas exclusivement, mais *primairement* aux clercs d'un côté, aux laïcs de l'autre. La fonction du laïc, c'est la *consecratio mundi*, notamment par l'apostolat des milieux de vie, exercé privément ou par mandat officiel : dans ce denier cas, c'est l'Action Catholique au sens strict. Il y aurait désordre, cléricalisme, maintien des laïcs dans une situation mineure, maladie du corps ecclésial et sommeil des grâces de la confirmation, si les clercs accaparaient ce domaine; ce désordre a existé et reste latent; contre lui réagit heureusement, en notre siècle, le magnifique éveil du laïcat, spécialement l'Action Catholique. Mais il y aurait désordre inverse, une sorte de laïcisme, réduction de l'Ordre à la seule consécration sacramentelle, mauvaise revanche des laïcs, si ceux-ci accaparaient le domaine appartenant aux clercs, à savoir les diaconies précisément. Or diaconie, au sens propre (cfr supra), suppose normalement ordination, et la plus convenable n'est pas la prêtrise, mais le diaconat. Il faut le répéter, la redécouverte du laïcat et celle du diaconat sont corrélatives et s'équilibrent en une tension féconde. Ce serait une erreur de surmonter le cléricalisme en versant dans l'excès contraire, une sorte de laïcisme.

C'est pourquoi nous ne pouvons suivre le R. P. Holstein lorsque, obligé de reconnaître à la fois « le besoin qu'a l'Eglise de *permanents* pour alléger le prêtre de tâches matérielles », et le désir de ces permanents d'être consacrés, il maintient que « cette consécration devrait demeurer, strictement, *engagement de laïcs* » et consister non pas en une ordination, mais en une sorte de bénédiction « les rendant en quelque manière participants de la condition qui est celle des clercs ». Cela est contradictoire et aggrave la confusion. Le devoir de l'heure présen-

te est d'apporter plus de clarté dans la distinction des ministères et de remettre en pleine valeur l'économie sacramentelle, l'Ordre d'une part, le baptême et la confirmation de l'autre. Dans ces sacrements est réalisée objectivement la participation réciproque, et en même temps assurée la distinction entre sacerdoce et laïcat. Qu'il y ait une cérémonie de bénédiction ou d'« envoi » des militants, soit. Mais il faudrait alors préciser clairement sa valeur objective et son sens par rapport aux sacrements, et justifier son opportunité dans le contexte actuel d'un renouveau sacramentel.

Terminons sur une simple remarque concrète, d'ordre numérique, suffisante à elle seule pour montrer combien sont théoriques les arguments tendant à opposer laïcat et diaconat et vaines les craintes de voir diminué le rôle des laïcs. L'Eglise ne risque pas d'être envahie de diacres. Si les candidats se présentaient trop nombreux, elle choisirait les plus aptes : la vocation n'est pas seulement subjective et ne confère pas un droit à l'ordination; c'est l'Eglise qui appelle. Mettons que les diacres soient aussi nombreux que les prêtres (ou dans la proportion de 7 à 12, comme à Jérusalem), en principe un par localité ou paroisse; ils seraient rarement sept, sinon dans les grandes paroisses urbaines. Pour l'Action Catholique, au contraire, il n'existe pas de nombre clos; le champ est infini, appelant sans cesse soixante-dix fois sept militants. Lorsqu'on se représente le diacre, ce « fonctionnaire » permanent ordonné à un ministère précis, nommé à un poste, homme d'Eglise en un mot, il apparaît comme tout le contraire d'une « silhouette instable » et on intuitionne immédiatement qu'il s'agit de tout autre chose que d'Action Catholique. Le diacre se confond aussi peu avec le laïc que le prêtre lui-même, quoiqu'il soit plus proche du laïc. Si, entre les notions de diaconat et d'apostolat des laïcs, l'une est vaporeuse, ce n'est certes pas la première.

Le renouveau pastoral, dans l'Eglise, est multiple, mais cohérent; il avance sur tous les fronts, usant de toutes les armes. Aussi bien faut-il éviter d'opposer artificiellement comme concurrents des moyens complémentaires. Certains l'ont déjà fait, par exemple, pour la paroisse et l'Action Catholique : or, non seulement il faut les deux, mais il faut les unir organiquement, sous peine d'échec de l'une et de l'autre. Il en est de même pour le diaconat et l'Action Catholique : faire ceci, sans omettre cela. Les charismes s'excluent-ils? Saint Paul en énumère huit, et leur distinction est autrement subtile. Les besoins sont tels, les tâches si variées, les ouvriers de toute façon si peu nombreux, qu'il y a vraiment nécessité et place pour le diaconat, ce premier degré du sacerdoce : serait-il superflu, ou gêneur?

Bref, il nous paraît difficilement concevable que les objections tirées du laïcat puissent être sérieusement prises en considération par une assemblée ecclésiastique législative (concile général ou régional) appe-

lée à se prononcer sur la restauration du diaconat. C'est un faux problème [32].

IV. CONTEXTES RÉGIONAUX

Reprenant les principes de méthode posés au début de cet exposé, rappelons qu'une discussion fructueuse sur le diaconat doit se porter sur deux terrains : d'une part une réflexion théologique sur l'Eglise, l'Ordre, le laïcat, le rapport sacerdoce-célibat ; d'autre part l'examen des faits, de la situation du catholicisme dans les différents pays, ses caractéristiques, ses besoins, ses possibilités et impasses. L'erreur ou la confusion menacent quand on omet l'un de ces aspects ou qu'on les mêle, notamment quand on enferme l'étude doctrinale dans un contexte national particulier. Tout, dans l'Eglise, annonce une redécouverte de la *catholicité*, longtemps plus ou moins confondue pratiquement avec l'unité : l'Eglise aborde des civilisations si différentes et son propre développement historique est si inégal d'un pays à l'autre, que l'unité doctrinale essentielle ne peut plus guère s'accompagner de l'uniformité législative. C'est pourquoi il est indispensable de confronter le vœu d'un renouveau du diaconat avec la situation de chaque pays. Certains l'ont fait : c'est cet apport que nous allons examiner brièvement.

France. — En France deux auteurs estiment que le diaconat répondrait à des besoins précis : le R. P. Epagneul y voit la consécration normale des membres frères parmi ses religieux [33] et Mgr Rodhain celle des laïcs engagés dans la *Caritas* (Secours Catholique) et des séminaristes qui n'ont pas de véritable vocation sacerdotale. D'autres milieux manifestent de l'intérêt pour le diaconat : groupes de foyers et enseignants chrétiens [34]. D'une manière plus générale le projet d'une restauration de cet ordre majeur a suscité bien des échos favorables, notamment de la part du R. P. Chenu, O.P. [35] et du R. P. Couturier, S. J. [36].

A vrai dire la France était peut-être le pays le moins préparé à cette idée, d'un côté parce que la pénurie du clergé, quoi qu'on en dise, n'y est pas encore grave (c'est sa répartition qui est mauvaise), mais sur-

32. Nous avouons franchement que le problème des rapports concrets entre diacres et prêtres nous paraît plus épineux. Mais, chose curieuse, les objections ne se sont guère portées dans ce sens, jusqu'à ce jour ; aussi bien ne traiterons-nous pas de cette question.

33. R. P. Epagneul, *Du rôle des diacres dans l'Eglise d'aujourd'hui*, *N.R. Th.*, 1957, pp. 153-168.

34. Voir dans les *Cahiers Sainte Jeanne*, décembre 1958 et février 1959 (P. Doncœur, S. J. — Dans les *Cahiers Universitaires Catholiques*, novembre 1958 (Claude Savart).

35. Dans *Paroisse et Mission* (Paris, paroisse Saint-Séverin), n° 7.

36. Dans *Mission de l'Eglise*, juin 1960.

tout parce que c'est par excellence le pays de l'Action Catholique : au moment où l'on restaure le rôle du laïcat dans l'Eglise, il peut dès lors y paraître inopportun de menacer cet essor par le rétablissement de la fonction diaconale susceptible d'être remplie partiellement par des laïcs.

Ces craintes ne sont pas fondées, nous venons de le voir. Elles témoignent d'une certaine difficulté à se hausser au plan de la catholicité et jugent du diaconat en général à travers la situation française, elle-même saisie d'une vue partielle. Or la généralisation, opération conceptuelle et bien cartésienne, est le contraire de la catholicité ou universalité réaliste, respectueuse des personnalités nationales.

L'Action Catholique, même en France, n'a rien à craindre du diaconat, bien au contraire. La restauration du diaconat permettrait enfin de donner un sens précis à la notion d'*apostolat des laïcs*, et de faire apparaître, dans ce vaste ensemble, ce qui est spécifique, à savoir *l'Action Catholique* au sens propre, l'apostolat en pleine pâte des divers milieux de vie, l'Action Catholique telle qu'on la comprend justement en France ! Aussi bien la prise de position contre le diaconat n'est-elle pas le fait des théologiens et dirigeants de l'Action Catholique française dont le silence, jusqu'à ce jour, paraît indiquer qu'ils ont bien compris le diaconat proposé pour ce qu'il est : un ministère clérical, spécifiquement différent de l'engagement des laïcs, en vue de soulager et de purifier le sacerdoce, de rétablir l'Ordre dans sa plénitude. Ainsi l'essor du laïcat, tant souhaité et en si bonne voie, irait de pair avec la rénovation du sacerdoce dont l'urgence n'est pas moins grande, mais la réalisation difficile à concevoir dans l'économie actuelle. Le rétablissement du diaconat apparaît comme le moyen organique de débloquer la situation du sacerdoce et de rendre enfin pratiquement réalisables les vœux de renouveau si souvent exprimés : choix plus sévère et plus précis des candidats à la prêtrise, clergé plus spirituel et moins encombré de tâches matérielles, plus spécialisé et moins factotum, plus âgé à l'ordination, plus communautaire surtout et engagé dans une pastorale d'ensemble missionnaire.

Le R. P. Rouquette fait une objection valable pour la France : ce serait une erreur de donner un diacre aux minuscules paroisses sans prêtre, afin d'y assurer un culte dominical de prière, au moment où beaucoup de diocèses sont en train de regrouper ces petites paroisses rurales et de remettre en valeur la célébration solennelle de l'Eucharistie, le dimanche, au chef-lieu de réunion. Cela est exact [37]. Mais n'oublions pas les autres tâches qui attendent le diacre, également en France. Son rôle ne serait même pas négligeable dans cette grand'messe rurale

37. *Le problème des trop petites paroisses*, n° 57 de *La Maison-Dieu* (1-1959). On notera que P. Winninger, partisan du diaconat, a également collaboré à cette publication sur le regroupement des petites paroisses ; les deux soucis ne sont pas du tout contradictoires.

interparoissiale, ni surtout dans la pastorale de ces districts de plusieurs villages. Dans d'autres pays (diaspora, missions) le problème se pose autrement : la fonction cultuelle du diacre local, présidant une assemblée de prière, serait très importante, jusqu'au jour où des prêtres en nombre suffisant pourront prendre sa relève et célébrer la messe. Car nous sommes également d'avis que le seul culte normal est la célébration eucharistique complète; un culte de la parole est une solution de fortune, mais déjà précieuse là où il n'y avait rien.

Brésil. — Dans un article du plus haut intérêt le R. P. Lepargneur, professeur d'ecclésiologie au Studium dominicain du Brésil, a examiné « le contexte sud-américain d'une rénovation du diaconat [38] ». Il décrit d'abord, en un tableau saisissant, les besoins urgents qui semblent appeler le diaconat indépendant : paroisses trop grandes par leur étendue plus encore que par le chiffre de population, annexes privées de messes pendant des mois, où parfois les chrétiens se rassemblent le dimanche pour prier, développement effrayant des cellules spirites et adultération de la foi qui en résulte, pénurie de prêtres, progrès du protestantisme, menace de communisme...

En face de cette situation tragique l'auteur hésite cependant et, sans se prononcer catégoriquement, estime le Brésil peu mûr pour une restauration du diaconat, pour deux raisons surtout. D'abord l'auteur, se dégageant du contexte sud-américain, reprend à son compte des objections générales, principalement la crainte de voir le diaconat nuire à l'essor de l'Action Catholique. Il estime les Instituts séculiers mieux adaptés : parce qu'ils existent déjà, alors que le diaconat reste un projet, et parce que leurs membres restent des laïcs. Nous avons traité précédemment des rapports entre diaconat et laïcat; ajoutons qu'un membre d'Institut religieux, juridiquement laïc, mais religieux, est pratiquement plus proche de l'état de clerc. En outre, quelle que soit la souplesse d'adaptation de ces Instituts, il s'agit de *religieux* : cette vocation, qui se propose la perfection des conseils évangéliques, est spécifiquement distincte du diaconat, qui est un service d'Église, et il ne s'agit pas ici d'une distinction verbale. Mais surtout nous ne comprenons pas pourquoi l'auteur, au lieu de s'abstraire de la situation concrète du Brésil, ne confronte pas ces objections avec cette situation où non seulement elles perdent toute valeur, mais obligent à reconnaître dans le diaconat la seule solution adaptée. En effet on aimerait savoir où en sont au Brésil l'Action Catholique et les Instituts séculiers masculins, quels sont les espoirs de leur développement, les moyens disponibles pour les promouvoir. Enfin, circonstance décisive *in casu*, il ne faut pas perdre de vue que l'entrée dans un Institut comporte le vœu de chasteté. Or l'auteur lui-même a montré, dans la pre-

38. *N.R.Th.*, 1960, pp. 269-288.

mière partie de son exposé, l'énorme difficulté du célibat dans ces pays, son rôle déterminant dans la pénurie du clergé, et l'inanité de l'hypothèse d'un diaconat célibataire. Dès lors on ne voit d'issue dans ce pays que dans le diaconat accessible aux hommes mariés, seul moyen de recruter un corps apostolique nombreux, condition indispensable pour assurer tout le reste : culte, catéchèse, formation des laïcs d'Action Catholique.

La deuxième objection du R. P. Lepargneur peut se résumer ainsi : le diaconat aurait principalement un but cultuel d'administration de sacrements (baptêmes, communions) ; or les chrétiens de ces pays ont des idées erronées, semi-magiques des sacrements qu'ils dissocient des mœurs quotidiennes, de sorte que le besoin le plus urgent n'est pas cette distribution de communions, mais l'instruction religieuse, la formation d'un esprit chrétien authentique. Là, nous ne comprenons pas l'auteur. Le diacre n'est pas seulement, ni même principalement chargé de distribuer la communion, et dans la mesure où il assure ce ministère, il n'est pas nécessairement un distributeur aveugle. Il a bien davantage à exercer, notamment s'il est seul dans une localité sans prêtre, un ministère de charité, de catéchèse et de culte. Dans ce triple exercice il peut justement redresser les idées fausses et faire l'éducation lente d'une vraie mentalité chrétienne. Au culte dominical surtout, dont nous concevons les rites, textes, prières, chants et allocution comme strictement prescrits par les Ordinaires de manière à éviter au diacre peu instruit des compositions personnelles doctrinalement hasardeuses, dans ce culte, disons-nous, le diacre ferait précisément cette éducation si nécessaire. Comment serait-elle possible autrement? Le défaut de formation chrétienne, chez ces peuples, vient de l'absence séculaire de catéchisme, de l'absence du culte dominical et, aux rares passages du prêtre, d'une liturgie expéditive en latin, en langue « magique ». Mais si un diacre, sur place, muni d'un catéchisme et d'un rituel dûment préparés par une commission diocésaine (ou mieux, nationale), assure l'instruction religieuse des enfants et apporte aux adultes, le dimanche, l'authentique formation de la vérité chrétienne dans les prières liturgiques et la parole de Dieu proclamée en langue vivante, ce diacre n'est-il pas alors, très concrètement, l'instrument de « ce renouveau profond et durable (à partir) d'un renouveau de la prédication kérygmatique, évangélique, et de la formation vraie, centrée sur le mystère pascal et non plus sur les processions et le culte des saints [39] ? »

Cela n'exclut en rien l'intervention de l'Action Catholique, bien au contraire. Mais pour former et réformer la mentalité chrétienne de ces peuples il faut nécessairement un *encadrement hiérarchique*, serré et systématique, d'instructeurs établis en permanence sur place, de ma-

39. *N.R.Th.*, 1960, p. 287.

nière à atteindre tout le monde, notamment les enfants, par la double catéchèse à l'école et à l'église, comme on fait depuis plus de mille ans dans les pays d'Europe par un réseau serré de paroisses avec prêtre résident. C'est la seule méthode humaine et chrétienne de base, sans quoi toutes les autres (Action Catholique, imprimés, radio...), pour nécessaires qu'elles soient, ne peuvent pas résoudre le problème. Or, en l'absence de prêtres suffisants nous proposons le recours aux diacres pour assurer cet encadrement hiérarchique indispensable et cette formation de base à partir du catéchisme, de la parole de Dieu proclamée à l'assemblée dominicale, de la charité, de la présence tout simplement d'un chef religieux local, sans quoi on ne remontera jamais la pente. Depuis les Actes des Apôtres, à travers l'histoire du christianisme en Occident et dans les missions, chez les catholiques comme chez les protestants, dans les religions non chrétiennes aussi, on trouve, comme une constante tenant à la nature des choses, *des chefs religieux locaux, des responsables permanents établis sur place et généralement pris du sein même du peuple.* Vouloir maintenir la religion vivante et pure en l'absence de cet encadrement hiérarchique de ministres permanents en contact personnel avec les ouailles, est une illusion fatale, comme d'espérer la cohésion d'un troupeau sans pasteur : le Christ ne le dit-il pas formellement? Objecter que ces pasteurs existent, à savoir les curés chargés de paroisses grandes comme des provinces ou peuplées comme des villes, est une de ces fictions juridiques dont nous risquons de mourir.

La théologie de la paroisse comme Eglise locale met bien en relief deux vérités de fait et de doctrine. D'une part l'Eglise devient événement pour le peuple chrétien, c'est-à-dire elle est concrètement vécue et expérimentée, *dans une communauté locale,* principalement dans l'assemblée liturgique. A son défaut la notion même d'Eglise risque de se perdre. D'autre part un groupe de baptisés ne devient réellement et durablement communauté que par la *présence d'un pasteur.* A son défaut c'est *une Eglise d'abandonnés.* Tel est précisément le titre d'un article de Hermann Frey sur la renaissance du diaconat au Brésil[40]. L'auteur est domicilié à Rio de Janeiro et parle donc d'expérience, apportant ainsi la réplique au Père Lepargneur. Il décrit la situation du catholicisme en ce pays, en partant de cette plainte d'un fidèle à son évêque : « Monseigneur, quelle humiliation pour nous! A Noël il y avait un office religieux dans les trois églises protestantes (de notre ville). Nous entendions leurs prières et leurs chants. Mais notre église est restée fermée, dans l'obscurité, comme en deuil. Nous appartenons à l'Eglise des abandonnés ». Quels arguments valent contre ce mot terrible?

40. Hermann Frey, *Kirche der Verlassenen. Um die Erneuerung des Diakonates in Brasilien,* dans *Die katholische Missionen,* Aachen (édité par Herder, Fribourg), décembre 1960.

Cet encadrement indispensable, condition *sine qua non* d'une Eglise, s'appelle en terme chrétien l'Ordre ou Hiérarchie, le sacrement constitutif de la *Société ecclésiale,* comprenant des évêques, des prêtres et des diacres (les laïcs sont hors de question). L'Eglise veille toujours à ce qu'il y ait suffisamment d'évêques; elle crée sans cesse de nouveaux diocèses; il est impensable qu'on puisse manquer d'évêques. Mais un évêque tout seul ne suffit pas; l'épiscopat se démultiplie en ses collaborateurs prêtres et diacres. S'il faut et s'il y a un évêque, il faut avec la même nécessité, sous peine de contradiction et de mort, l'évêque multiplié par ses collaborateurs. L'Eglise a pouvoir d'Ordre pour cela; il lui appartient, comme un droit et un devoir absolus, de fixer les conditions rendant possibles localement le recrutement suffisant de chefs, de la hiérarchie. Ces conditions ne sont pas déterminées unilatéralement par une législation canonique venue du dehors et s'imposant comme un absolu abstrait; elles doivent être déterminées bilatéralement, en interrogeant d'une part la « raison » chrétienne (Ecriture, Tradition, Théologie, Droit canon), mais en s'inspirant également des conditions *locales* concrètes et des besoins particuliers. Alors on utilisera toutes les ressources du sacrement de l'Ordre. Depuis des siècles les circonstances ont permis de faire l'économie du diaconat. Le problème est de savoir si les circonstances présentes ne l'appellent pas à redevenir acte, ministère effectif. Quand on manque d'évêques, on en prend parmi les prêtres (autrefois aussi parmi les diacres), et quand on manque de prêtres ou de diacres il faut en prendre parmi le peuple baptisé, le *laos*. Si des motifs souverainement graves ne permettent pas d'accommoder la législation actuelle du sacerdoce, concernant le célibat surtout, de manière à combler plus aisément le manque de prêtres, n'est-il pas indiqué d'utiliser le dernier recours de l'Ordre : les diacres? Et de même qu'il est impensable qu'on manque d'évêques, c'est-à-dire, très exactement, que l'Ordre s'éteigne, de même il devrait l'être qu'on manque gravement de ses représentants et collaborateurs, prêtres et diacres. Si on trouve un autre moyen que le diaconat pour, d'une part *assurer l'indispensable présence de la Hiérarchie au sein des communautés chrétiennes à l'échelon local,* et qui soit, d'autre part, un moyen pratique pour encadrer le peuple et le former à la vraie foi, alors nous serons les premiers à abandonner le diaconat au profit de ce moyen. Mais jusqu'à présent nous n'en voyons pas d'autre. Or la fin est ici un bien absolu : « Allez, enseignez toutes les nations... ». De deux choses l'une : ou bien l'on renonce à la fin, c'est-à-dire à encadrer le peuple hiérarchiquement pour lui donner des pasteurs, et les choses continueront d'aller comme elles vont, quoi qu'on fasse par ailleurs; ou bien, pour combler la pénurie de prêtres, on fait appel au seul moyen adéquat, c'est-à-dire à un remplaçant du prêtre qui soit le plus proche

possible de sa nature, le diacre, tel que l'indiquent l'Ecriture et la Tradition.

Vouloir les moyens, c'est aussi surmonter les difficultés d'application du diaconat restauré. Parmi elles la *formation* des diacres ne sera pas plus malaisée à organiser que celle des catéchistes dans les missions, dès lors que l'on consent à se situer dans la pédagogie réelle, en abandonnant l'idée d'un diaconat parfait dès le départ par un coup de baguette magique. De même que le clergé sud-américain est à prendre comme il est, parce qu'il émane du peuple et qu'il se formera avec et en même temps que le peuple, de même les diacres, issus du peuple, se formeront en le formant. Ils seront les premiers bénéficiaires du catéchisme qu'ils enseigneront et du culte de la Parole qu'ils présideront. L'organisation de leur formation de départ est une question technique, sans plus [41].

Les Missions. — L'idée de recourir au diaconat pour augmenter les forces apostoliques éveille de plus en plus d'écho dans les missions, mais peu d'études locales circonstanciées ont paru à ce jour. Le R. P. Denis fait d'intéressantes observations sur des difficultés pouvant résulter, pour un diacre marié, des liens contractés par là avec le clan, dans certaines tribus africaines [42]. Le R. P. Hofinger, S. J., insiste sur une idée qui lui est chère : pour faire du diacre un auxiliaire utile, il faut lui donner une formation sérieuse; une fraction seulement des catéchistes est apte à la recevoir. En outre le problème financier du traitement des diacres à vie n'est pas mince. A cet égard les vieilles chrétientés devront redoubler de générosité; elles n'y failliront pas, espérons-le.

La prise de position de Mgr D'Souza, au congrès de Nimègue, en faveur du diaconat, a suscité une discussion animée et ce vœu ne fut pas retenu sur la liste officielle adressée à Rome. En effet, pour un certain nombre de missionnaires, c'était une idée tout à fait nouvelle : ils en entendaient parler pour la première fois. Dès lors on comprend leur hésitation et leur désir de réfléchir davantage à ce projet. Mais les idées vont vite en notre temps, surtout lorsqu'elles explicitent un besoin universel, confusément éprouvé : c'est le cas du diaconat. « Il y a quelques années, écrit un évêque missionnaire, je considérais cette question encore comme très théorique et, surtout pour l'Afrique, irréalisable. Les contacts que j'ai eus depuis lors, l'effort pour le renouveau liturgique dans mon diocèse, et surtout les besoins actuels dans un

41. La formation progressive des candidats *adultes* mariés et exerçant une profession pourrait se faire d'une part au moyen de stages (si possible suivant la formule des « villages de catéchistes » où l'on peut séjourner avec la famille), d'autre part au moyen d'un bulletin de liaison proposant un enseignement systématique et contrôlé, selon les techniques des cours par correspondance.

42. L. Denis, S. J., dans *Revue du clergé africain*, sept. 1960.

pays où la grande majorité du clergé est faite d'étrangers au pays, m'ont fait changer d'avis. Je crois bien qu'il y ait là une solution providentielle *pour doter notre chrétienté d'une hiérarchie* pour toutes les communautés, et une hiérarchie bien implantée dans le pays ». Un autre écrit : « Evidemment si les catéchistes étaient diacres — et ils pourraient fort bien le devenir — combien leur ministère serait plus étendu et plus efficace ! »

L'article du P. Bassan a eu un retentissement considérable, contribuant fortement à accréditer l'idée du diaconat restauré et son utilité dans les missions [43]. L'auteur n'hésite que sur un point, celui de savoir s'il convient d'admettre, à côté des diacres professionnels occupés à plein temps, des diacres exerçant leur ministère en marge d'une profession séculière. Le P. Bassan n'est guère partisan de cette dernière formule et craint un fâcheux mélange de sacré et de profane. L'idéal, sans doute, est le diacre entièrement occupé de son ministère, et il faut y tendre. Nous pensons toutefois que seules les circonstances et l'expérience permettront de trancher. Dans une première étape au moins, surtout dans les diasporas, en Afrique, en Amérique du Sud, il peut être avantageux d'ordonner des hommes restant dans leur métier. En effet, dans des stations éloignées et peu peuplées, le diacre risque de n'être pas suffisamment occupé par son ministère : il en est ainsi de certains catéchistes qui continuent d'exercer une profession (petite exploitation agricole, conseiller technique agricole...). En outre, il serait plus facile de trouver ainsi des candidats locaux ; leur activité professionnelle peut contribuer à les accréditer auprès de la population. Enfin le problème financier serait plus aisément résolu ainsi. En tout cas le parallèle avec les prêtres-ouvriers ne présente qu'une analogie très lointaine : il est inutile de détailler les différences radicales ; l'Eglise, dans ce cas, n'établirait sans doute pas des règles aussi rigoureuses.

CONCLUSION

Bien d'autres aspects, favorables ou défavorables à un éventuel renouveau du diaconat, ont été abordés par les nombreux articles parus à ce sujet. Nous les omettons à dessein, comme secondaires ou marginaux, pour ne pas brouiller au départ un problème grave, mais simple pour l'essentiel, tenant à la nature même du christianisme. En particulier nous n'entrons pas ici dans les discussions sur la formation à donner aux diacres : il importe d'abord d'assurer le principe de leur rétablissement ; les problèmes de formation se résoudront dans la prati-

43. A. Bassan, de l'Institut Pontifical des Missions Etrangères, dans la revue *Le Missioni Cattoliche*, Milan, avril 1959. — Traduction française dans *La Documentation catholique*, 1959, col. 1007-1015.

que. Il faut d'ailleurs s'en remettre à l'expérience pour éclairer sous leur vrai jour les multiples incidences de cette institution. Le rétablissement du diaconat serait, en effet, un recommencement. Il convient donc de repartir modestement, de commencer par les éléments, de procéder pédagogiquement en vue d'une lente croissance. Oui, *savoir recommencer*. Cette attitude éducative fondamentale, si bien marquée dans la Bible et les premiers siècles chrétiens, est faite d'humilité et de réalisme. Elle justifie précisément des mesures hardies, apparemment choquantes pour ceux qui se refusent à cette pédagogie et ne peuvent envisager le diacre avec un regard neuf, dégagé du Droit actuel. Elle justifie la dispense du célibat, car celui-ci est un idéal ; on ne part pas de là, on y tend ; elle justifie aussi de recourir aux diacres engagés dans une profession civile : les apôtres, au départ, exerçaient un métier profane avant de faire exclusivement métier d'apostolat ; elle justifie enfin l'office dominical sans eucharistie car la Parole précède le sacrifice. De ces chrétiens mieux formés sortiront plus tard des vocations diaconales et sacerdotales plus solides ; alors on pourra rétablir une discipline plus ferme.

En outre il faut sans cesse avoir devant les yeux la grande variété des situations locales et des besoins, et éviter de généraliser aussi bien certains avantages du diaconat que certaines difficultés. Les partisans de sa restauration sont exposés à tomber dans le premier défaut. Mais il n'a pas la gravité d'une généralisation hâtive des difficultés, souvent majorées, mal hiérarchisées et mal situées géographiquement. C'est pourquoi on souhaite un certain nombre d'études locales, examinant la restauration du diaconat dans les circonstances de chaque pays.

Mais par-dessus tout il faut partir d'une doctrine ferme de l'Ordre dans la théologie de l'Eglise. Il n'y a pas de chrétienté possible, sinon larvaire, en l'absence d'une Hiérarchie réelle, c'est-à-dire de l'Ordre présent à l'échelon local de base dont les dimensions ont été fixées par le Christ lui-même, en conformité avec la nature des choses : des communautés où le pasteur puisse connaître ses brebis par leur nom, soit quelques centaines de membres. Hors de là on bat l'air et on tourne en rond. Cette Hiérarchie n'est pas facultative, ni remplaçable par autre chose : Dieu en a disposé ainsi ; sans Hiérarchie il n'y a pas Eglise véritable. Reprenons le cas de l'Amérique latine, le plus tragique. On connaît les chiffres : 37.000 prêtres pour 170 millions de baptisés. Si on estime nécessaire un pasteur pour mille chrétiens, soit approximativement la densité européenne — qui n'a rien d'excessif — *il manque plus de 130.000 pasteurs*. On sait aussi que ce continent accuse le plus fort accroissement démographique [44]. Devant ces chiffres toute

44. Au rythme actuel, toutes choses restant égales par ailleurs, l'Amérique du Sud atteindra environ 300 millions d'habitants en 1975 et 600 millions en l'an 2000. (Prévisions du service Population de l'O.N.U. Cfr A. Sireau, M. Zañartu

discussion sur l'accessoire passe à côté du problème. Une telle situation est trop dégradée pour être redressée par des moyens de fortune, tel que l'apport de prêtres étrangers : cette aide, précieuse et héroïque tant qu'on voudra, est sans proportion avec les besoins. Seuls des *moyens institutionnels* sont en mesure de donner à ces pays l'encadrement hiérarchique nécessaire, en permettant l'accession massive d'autochtones au sacrement de l'Ordre, les prêtres actuels étant juste en mesure de former et de diriger les nouvelles recrues. Nous proposons le diaconat comme une de ces institutions à créer, capables d'établir une situation neuve. L'Eglise est prête à perdre des royaumes pour un principe, c'est-à-dire pour un article de foi, et elle l'a fait. Mais on ne perd pas un empire pour des lois contingentes, on les adapte pour le sauver. Il ne paraît pas possible de changer la discipline du sacerdoce. Mais le tragique de la situation n'impose-t-il pas au moins le recours au diaconat, en modifiant l'actuelle législation — combien contingente ! — le concernant ?

Il faut enfin replacer le diaconat dans l'évolution historique, en particulier expliquer son déclin dans l'Eglise d'Occident. W. Schamoni a heureusement amorcé cette étude. Pendant de longs siècles les prêtres étaient si nombreux (quoique souvent très mal répartis et utilisés) que le diaconat était devenu inutile. On observe une crise du recrutement pendant et après la Réforme, mais au total le clergé reste nombreux en Europe jusqu'au début du XX^{e} siècle où se prolonge en quelque sorte, surtout dans l'Eglise, un monde « d'ancien régime » peu à peu démantelé. Depuis lors surgit un monde vraiment nouveau, dans la technique, les guerres et les révolutions, l'abolition des distances, l'accroissement prodigieux de la population, l'entrée en scène des pays neufs... Or voici le sacerdoce en crise au moment où l'Eglise, dans ce bouleversement, prend un magnifique envol catholique ; les troupes manquent au moment où la victoire s'offre. Cette pénurie de prêtres est un fait nouveau, inouï depuis plus de mille ans. Il faut y faire face et, pour cela, puiser dans le trésor de la tradition les moyens adéquats : le diaconat s'offre comme l'un des plus efficaces.

Une mise au point approfondie du problème fait encore défaut. Aussi sommes-nous heureux d'apprendre qu'en Allemagne on prépare en ce moment un ouvrage collectif où seront approfondies les bases théologiques et historiques, et examinées l'opportunité et les modalités d'un renouveau du diaconat suivant les pays.

Paul WINNINGER
2 Rue de la Carpe-Haute
Strasbourg-Robertsau (France).

Joseph HORNEF
Lindenstrasse 28
Fulda (Allemagne).

---

et R. Cereceda, *Terre d'angoisse et d'espérance, l'Amérique latine.* Ed. Universitaires, Paris, 1959).

Le sens de l'Eglise chez les Pères Latins

Mysterium Ecclesiae
(Ambr., *De Inst. Virg.*, 3, 24)

Ces pages * se proposent d'étudier, chez les Pères et Docteurs latins du IV^e^ siècle, autres que S. Augustin, ce qu'on pourrait appeler leur « conscience ecclésiale », ou leur « piété ecclésiale », — en d'autres termes, la place que tient l'Eglise dans leur pensée, leur piété, leur vie. Nous n'aurons pas à dégager de leurs écrits, de façon systématique, les grandes lignes d'une ecclésiologie. A la différence d'un Cyprien ou d'un Augustin plus engagés dans des controverses directement ecclésiologiques, ni S. Hilaire, ni S. Ambroise, ni S. Jérôme, n'ont songé à élaborer une théologie de l'Eglise, de sa structure et de sa hiérarchie, de ses pouvoirs et de son autorité. Aussi, quoique l'on puisse, sur tous ces points, trouver chez eux bien des éléments doctrinaux importants, ce n'est pas cet aspect de leur pensée qui nous retiendra.

Mais il n'est peut-être pas très facile de saisir et d'exprimer cette « conscience ecclésiale » d'un Hilaire, d'un Ambroise ou d'un Jérôme. Hommes d'Eglise, évêques, pasteurs, docteurs, ils sont étroitement mêlés à la vie de l'Eglise de leur temps ; ils défendent sa foi contre les hérésies, sa liberté contre les empereurs. Ils vivent dans l'Eglise, de l'Eglise, pour l'Eglise. L'Eglise est le milieu où baigne toute leur vie, où naît et se développe leur pensée, leur piété. Mais ils nous ont laissé peu de confidences sur leur vie intérieure et leur pensée personnelle ; ils n'ont guère exprimé cette expérience qu'ils font quotidiennement de la vie de l'Eglise, de leur vie dans l'Eglise. Rares sont les confidences comme celle d'un S. Jérôme, dont on a pu dire qu'aucun Père n'a exprimé aussi vivement son amour passionné pour l'Eglise[1]. De Bethléem il écrivait : « Je n'ai jamais épargné les hérétiques, et j'ai mis tout mon soin à ce que les ennemis de l'Eglise soient aussi pour moi des ennemis personnels » (*C. Pel.*, Prol., *P.L.*, 23, 497) !

---

* Ces pages sont extraites de *Sentire Ecclesiam*. La conscience de l'Eglise comme force constitutive de la piété. Recueil publié à l'occasion du 60^e^ anniversaire du P. Hugo Rahner, sous la direction de Jean Daniélou et de Herbert Vorgrimler. Fribourg, Herder, 1961. — Un autre chapitre du même recueil sera consacré à S. Augustin. Quoiqu'il appartienne au V^e^ siècle, nous ferons parfois allusion aussi à S. Léon.

1. B. Altaner, *Patrologie*, 5^e^ éd., 1958, p. 364.

C'est toute l'histoire du IV^e siècle, de ses controverses et de ses luttes, qu'il faudrait refaire ici pour montrer la place qu'a tenue l'Eglise dans la vie et le cœur de ces grands docteurs. Il est cependant un point où s'exprime, de façon très vive et unanime, en même temps que très originale, leur sens de l'Eglise, et, si l'on peut dire, leur pensée ecclésiale : c'est leur interprétation de l'Ecriture. L'Ecriture tout entière, entendue spirituellement, leur parle du Christ, et par là-même, elle leur parle de l'Eglise. Comme dit S. Hilaire, ils n'hésitent pas à reconnaître dans toute l'Ecriture « praefiguratam Ecclesiae praefigurationem » (*Tract. Myst.*, II, 1 ; *C.S.E.L.*, 65, 30) [2]. S. Ambroise verra de même, dès l'origine du monde, la sainte Eglise, promise dans le Paradis, préfigurée dans le déluge, annoncée par la Loi, appelée par les Prophètes (*Expos. Ps.* 118, 1, 4 ; *C.S.E.L.*, 62, 7). S. Jérôme, en qui on est parfois tenté de voir le champion d'une exégèse strictement littérale, n'hésite pas, nous le verrons, à entendre de l'Eglise « iuxta intelligentiam spiritualem » tout ce qui selon la lettre est dit de Jérusalem (*In Hier.*, L. II, 17 ; *C.S.E.L.*, 59, 85. Cfr *In Soph.*, 3, 1 ; *P.L.*, 25, 1376) [3]. C'est donc à cette interprétation ecclésiale de l'Ecriture que nous nous arrêterons ici, pour essayer d'y découvrir quelque chose de la conscience ecclésiale des Pères.

Sans doute un esprit moderne, formé à des disciplines et à des méthodes strictement rationnelles, pourra-t-il trouver que certaines de ces figures sont arbitraires, voire incohérentes. Ainsi S. Ambroise parlera-t-il du vaisseau de l'Eglise qui, au milieu des flots agités du monde, demeure immobile parce qu'il est édifié sur le roc de l'Apôtre (*Ep.*, 2, 1 ; *P.L.*, 16, 879) ! Mais sous la bigarrure apparemment fantaisiste de ces allégories, se dessinent les lignes très nettes du visage de l'Eglise.

Ainsi toutes les femmes de la Bible sont-elles figures de l'Eglise [4]. C'est Agar et Sara, *sacramenta, futurorum typi* (Hier., *Ep.* 123, 12 ; *C.S.E.L.*, 56, 86-87 ; cfr Ga 3, 21-31) ; Rébecca (Ambr., *De Jacob*, II, 2, 2, 9 ; *C.S.E.L.*, 32, 2, 36) : « Veniente Rebecca, *futurae Ecclesiae* animo videns (Isaac) *mysteria* » (Ambr., *Ep.* 50, 16 ; *P.L.*, 16, 1159) ; Rachel : « Haec in Genesi *Ecclesiae typum* gessit... » (Hil., *In Matth.*, I, 7 ; *P.L.*, 9, 923) ; c'est Rahab (« Magnis *spiritualiter* gerendorum *sacramentis*... » (Hil., *Tr. Myst.*, II, 9 ; *C.S.E.L.*,

2. Est-ce à S. Hilaire que S. Augustin avait emprunté certaines formules? « Haec Scripturae secreta divinae indagamus, ut possumus, alius alio magis minusve congruenter, verumtamen fideliter certum tenentes, non ea sine *aliqua praefiguratione futurorum* gesta atque conscripta, neque nisi *ad Christum et eius Ecclesiam*, quae civitas Dei est, esse referenda : cuius ab initio generis humani non defuit praedicatio, quam per omnia videmus impleri » (*De Civ. Dei*, XVI, 2, 3 ; *C.S.E.L.*, 40, 2, 127).

3. Cfr A. Penna, *Principi e carattere dell'esegesi di S. Gerolamo*, Rome, 1950, pp. 101-102, 142-143.

4. Y. Congar, *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, dans *Rev. des Sc. Philos. et Théol.*, 38 (1954), p. 21.

32, 163), la veuve de Sarepta, *typus Ecclesiae* (Amb r., *In Luc.*, IV, 50; *C.S.E.L.*, 32, 3, 163; cfr *De vid.*, 3, 14; *P.L.*, 16, 239); c'est la pécheresse qui oint les pieds de Jésus (Amb r., *Ep.* 40, 24; *P.L.*, 16, 1110. Hie r., *Ep.* 122, 3; *C.S.E.L.*, 56, 66); c'est la femme qui touche la frange de son vêtement (Amb r., *De Paen.*, I, 7, 31; *P.L.*, 16, 476); c'est la femme guérie dans la synagogue (Amb r., *In Luc.*, VII, 175; *C.S.E.L.*, 32, 3, 360); c'est la veuve qui verse son obole au trésor du Temple (Amb r., *Ep.*, 26, 5-6; *P.L.*, 16, 1043); c'est aussi la femme qui met le ferment dans la pâte, pour que le monde entier soit purifié et transformé (Amb r., *De Paen.*, I, 15, 21; *P.L.*, 16, 491. Cfr *In Luc.*, VII, 186-192; *C.S.E.L.*, 32, 3, 366-370).

Il faut citer tout au long ce dernier texte au moins : à travers une psychologie « trichotomiste », on y verra comme Ambroise a profondément éprouvé cette action sanctifiante et transformante de l'Eglise: « Nous sommes d'accord avec les bons auteurs (*boni auctores*) pour dire que l'Eglise sanctifie par le levain spirituel l'homme, qui est fait de corps, d'âme et d'esprit. Car le corps et l'âme sont sanctifiés, et la grâce spirituelle même reçoit un accroissement de sanctification, quand, par le ministère de l'Eglise pour ainsi dire en fermentation, et par l'enseignement des Ecritures, qui s'enfle en quelque sorte par le brassage et l'abondance des paroles célestes, leur commerce répandu dans l'homme entier, mêlé à lui, l'aura pénétré de telle sorte que tout ne soit plus qu'un seul levain » (*loc. cit.*, 190).

Cependant, malgré cette admiration d'Ambroise pour la sanctification opérée par l'Eglise, un autre trait apparaît à travers toutes ces figures féminines, qu'il ne faut pas manquer de relever. S. Hilaire n'hésite pas à parler de l'Eglise pécheresse, *Ecclesia peccatrix* (*Tr. Myst.*, II, 9; *C.S.E.L.*, 65, 35), composée de publicains, de pécheurs et de païens (*ib.*, I, 3; *C.S.E.L.*, 65, 6), elle est pardonnée et purifiée par son époux, Jésus, le nouvel Adam, le vrai Josué. Comme à la pécheresse du repas chez Simon, « in typum Ecclesiae ex gentibus congregatae » (Hie r., *Ep.*, 122, 3; *C.S.E.L.*, 56, 66), Jésus lui pardonne ses péchés, pour en faire son épouse, sainte et immaculée. On ne peut manquer de rappeler ici la façon audacieuse dont Chrysostome aussi bien qu'Augustin parlent du Christ qui prend la prostituée pour en faire son épouse vierge [5]. Mais on remarquera aussi combien ces réflexions nous font entrer dans la profondeur du mystère de l'Eglise, lié à celui de la rédemption, et de toute l'histoire du salut [6].

C'est dans le même esprit qu'Ambroise encore interprète la tragique histoire de Dina (Gn 34). Les fils de Jacob ne comprennent pas qu'il

5. Cfr S. Jean Chrysostome, *Hom. in Eutropium*, 6; *P.G.*, 52, 402. S. Augustin, *Serm.*, 188, 4; 191, 3; 213, 7; *P.L.*, 38, 1005, 1010, 1063-1064.

6. Dans une perspective assez différente, S. Léon remarquera que l'intégrité de l'Eglise du Christ n'est pas compromise par les fautes des évêques, *Ep.* 105, 3; *P.L.*, 54, 1000.

s'agit là du *mysterium* des gentils rassemblés dans la foi. Le patriarche au contraire souffre douloureusement de cette atroce vengeance, car, au plan moral, il aime la mansuétude et la clémence; mais, dans un esprit « mystique », il prévoit le mystère (*sacramentum*) de l'Eglise rassemblée de toutes les nations : « *Quanta mysteria, quia tibi est Ecclesia Dei...* » (*De Jacob*, II, 7, 32-33; *C.S.E.L.*, 32, 2, 50-51) [7].

Nous reviendrons plus loin sur l'universalisme de l'Eglise, sortant du cadre étroit de la Synagogue (cfr Ambr., *Ep.*, 40, 24; *P.L.*, 16, 1110) pour rassembler toutes les nations dans le corps du Christ, dans la maison de Dieu, dans l'unique arche du salut. Mais il faut auparavant s'arrêter sur l'image de l'Eglise, épouse, vierge et mère, en laquelle la piété eccclésiale des Pères s'attarde avec tant de complaisance [8].

L'image est largement traditionnelle depuis S. Paul commentant la *Genèse* (Gn 2, 23 et Ep 5, 31-32), et donnant sa signification la plus profonde au mystère (*sacramentum*) de l'homme et de la femme. C'est encore, traditionnellement aussi [9], le sens que les Pères donnent aux figures nuptiales du *Cantique des Cantiques* : avant l'union du Verbe avec l'âme chrétienne, ils les entendent des noces du Christ avec l'Eglise. C'est peut-être à travers ce symbolisme que se perçoit le mieux la profondeur de leur piété et de leur amour pour l'Eglise. Les textes sont innombrables, nous ne ferons ici qu'en citer quelques-uns, presque au hasard.

Il faut rappeler d'abord, parce que ce sont les plus clairs et les plus obvies, ceux qui s'inspirent directement de S. Paul et de la Genèse. Ainsi S. Hilaire, *Tr. Myst.*, I, 3-4; *C.S.E.L.*, 65, 4-6, ou S. Ambroise, *Expl. Ps.* 37, 27; *C.S.E.L.*, 54, 156 : « Christi autem et Ecclesiae sacramentum non carnale, sed spirituale esse quis dubitet? » Ou encore *De Inst. Virg.*, 3, 24; *P.L.*, 16, 311 : « Nous remarquons donc que par la femme s'est accompli le céleste mystère de l'Eglise, *mysterium Ecclesiae*, qu'en elle a été figurée la grâce pour laquelle le Christ est descendu et a accompli l'œuvre éternelle de la rédemption de l'homme... » [10].

Mais on trouverait peut-être un enseignement plus significatif dans certaines interprétations allégoriques, où se joue librement la fantaisie poétique des Pères, mais où apparaît aussi au vif leur sens de l'Eglise. C'est ainsi que S. Ambroise allégorise l'histoire de Ruth.

---

7. On remarquera la distinction des trois sens de l'Ecriture, littéral, moral et mystique : celui-ci vise le mystère du Christ et de l'Eglise.

8. Cfr S. Tromp, *Ecclesia Sponsa Virgo Mater*, dans *Gregorianum*, 18 (1937), pp. 5-29.

9. Au moins depuis S. Hippolyte.

10. S'appuyant sur l'autorité « des prophètes et de l'apôtre », S. Hilaire interprète dans ce sens le Ps. 138, v. 5 : « Non est occultatum os meum a te... » Cet *os* du Christ, le nouvel Adam, c'est l'Eglise qui est son corps... (*Tr. in Ps.* 138, 29; *C.S.E.L.*, 22, 764-765).

« Le Christ seul est l'époux, que doit épouser cette épouse qui vient de chez les Gentils, pauvre et sans ressources, mais riche déjà de la moisson du Christ : elle va déposer dans le sein de son cœur les gerbes d'une moisson féconde et les restes du Verbe, pour nourrir de nouveaux aliments cette veuve épuisée par la mort de son fils, cette mère pauvre d'un peuple mort... » (*De fide*, III, 10, 72; *P.L.*, 16, 604). L'Eglise épouse n'avait rien par elle-même, elle est comblée des richesses du Christ; elle a perdu ses premiers enfants (la synagogue!), mais elle trouve chez les païens de nouveaux fils, et elle sera la mère de peuples nombreux : l'idée revient sans cesse!

De façon plus curieuse encore peut-être, le même Ambroise allégorise l'histoire de David et de Bethsabée. Le roi s'est épris de l'épouse d'Urie, qu'il avait aperçue se baignant nue sur la terrasse de sa maison. Cela ne peut être que le signe de grands mystères. L'évêque rappelle que le Christ aime l'âme sainte, qu'il aimait Lazare et Marie, qu'il aime son Eglise, bien qu'elle soit nue et qu'elle n'ait pas encore revêtu la beauté des vertus. Apprenons à reconnaître ici l'Eglise pure, l'Eglise qui cherche, qui se hâte et se lave devant la maison du Christ, le vrai David, quand Jean baptisait dans le Jourdain. Ainsi le Christ a vu son Eglise nue, il l'a vue et il l'a aimée, il a vu sa bien-aimée nue et, plein de charité (*quasi filius caritatis*), il l'a aimée. ... Ainsi le Christ a désiré la beauté de son Eglise et il l'a préparée pour en faire son épouse... (*Apologia David altera*, 8, 41-42; 9, 48; *C.S.E.L.*, 32, 2, 384-386, 391-392. Cfr *In Luc.*, III, 38, qui se réfère expressément à l'*Apologia*).

Cette interprétation, où l'on entend quelque écho de l'émouvante parabole d'Ezéchiel 16, ainsi que de l'Epître aux Ephésiens, donne, aux yeux d'Ambroise, son vrai sens au récit de la faute de David (*peccatum-mysterium, culpa-sacramentum, In Luc., loc. cit.; C.S.E.L.*, 32, 3, 126-127). Mais au-delà de cette typologie, on remarquera que la figure de l'Eglise épouse rachetée se situe au cœur de l'histoire du salut et du mystère de l'Incarnation. Le Verbe a aimé l'humanité pécheresse et dépouillée, il est venu jusqu'à elle pour en faire son épouse bien-aimée et son corps, pour en faire aussi la mère du peuple qu'il voulait rassembler [11].

Cette épouse bien-aimée est belle : Ambroise ne se lasse pas de le répéter. Ainsi s'en venait Rébecca, apportant en dot les mystères célestes, portant des bijoux aux oreilles et aux bras, puisque la beauté de l'Eglise brille dans la foi et dans les œuvres... Elle est donc belle, l'Eglise, qui s'est acquis des fils dans les peuples ennemis... (*De Isaac vel anima*, 3, 7; *C.S.E.L.*, 32, 1, 646). Elle est la « couronne de gloire », la « joie de toute la terre » (*Expos. Ps.* 118, 15, 11; *C.S.E.L.*,

11. De la même façon, S. Hilaire voit dans la douloureuse histoire d'Osée « praefiguratam Ecclesiae praefigurationem » (*Tr. Myst.*, II, 1; *C.S.E.L.*, 65, 30).

62, 335). Elle est belle à l'imitation du Christ lui-même, et ses chaussures sont lavées de tout péché (*ib.*, 17, 16; 385-386). Sa beauté brille du sang du Christ; et c'est en la voyant que l'Esprit Saint s'écrie : « Que tu es belle et suave, amour (*caritas*) dans tes délices » (*Cant.*, 7, 6) ! « Elle est belle de l'éclat de sa vertu, suave du charme de la grâce, du pardon des péchés; aucune amertume du péché ne la trouble, et l'amour dont elle aime Dieu a pris le nom de Dieu lui-même, puisque Dieu est amour » (*ib.*, 17, 22; 388).

C'est aussi bien le Christ qui, voyant vêtue de blanc son Eglise, ou bien l'âme pure et lavée par le bain de la régénération, — car pour Ambroise l'âme sainte et l'Eglise sont une même chose, et c'est dans le baptême que l'Eglise trouve sa beauté (cfr Ep 5, 26) — c'est le Christ qui dit : « Que tu es belle, mon amie, que tu es belle... ». « C'est dans les âmes que l'Eglise est belle. Aussi le Verbe Dieu lui dit-il : Tu es toute belle, mon amie, et il n'y a en toi aucun défaut, parce que la faute a été engloutie. ... Aussi le Seigneur Jésus, invité par le désir d'un si grand amour, par la beauté de sa parure et de sa grâce, puisqu'il n'y a plus chez ceux qui ont été lavés aucune souillure de faute, dit-il à l'Eglise : Place-moi comme un signe sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras..., pour que ta foi resplendisse dans la plénitude du sacrement. Que tes œuvres brillent aussi et qu'elles fassent voir l'image de Dieu, à l'image de qui tu as été faite... » (*De myst.*, 7, 37-41; *C.S.E.L.*, 73, 104-106).

On retrouve ailleurs encore la même interprétation ecclésiale et baptismale du *Cantique*; par exemple : « Que sont les seins de l'Eglise, sinon les mystères (*sacramenta*) du baptême? La mort prématurée de Valentinien ne l'a pas empêché d'y boire le lait des nouveaux baptisés; que personne ne le méprise, que personne ne l'écarte; qu'il entre dans la demeure la plus cachée de la mère Eglise, et dans tous les secrets du mystère, pour y boire la coupe de la grâce spirituelle » (Ambr., *De obitu Valent.*, 75; *C.S.E.L.*, 73, 364). L'évêque de Milan nous donne là une indication précieuse sur le « baptême de désir », mais aussi il nous signifie qu'il faut avoir, en fait ou en désir, bu au sein de l'Eglise le lait des enfants nouveau-nés pour pouvoir dans sa demeure la plus secrète boire à la coupe de la grâce de l'Esprit Saint. Il n'y a pas de sainteté en dehors de l'Eglise Mère.

Epouse, l'Eglise aime son Epoux d'un amour unique : Comme l'Epouse du *Cantique*, la Synagogue pouvait dire : « Quem *dilexit* anima mea » (cfr Ct 1, 6; le texte que lisait Ambroise portait en effet le parfait *dilexit*). Mais l'Eglise, elle, aime (*diligit*), et n'a jamais changé de sentiment envers le Christ (Ambr., *Hexaem.*, IV, 5, 22; *C.S.E.L.*, 32, 1, 128-129). La remarque grammaticale est peut-être bien inutilement subtile; mais elle dit en deux mots tout l'essentiel : « (Ecclesia) nunquam circa Christum suum mutat affectum ». Et n'est-ce pas là,

lancé comme en passant, un témoignage très simple et très fervent de la conscience ecclésiale d'un Ambroise? Le même Ambroise, commentant à la fois le *Cantique* et l'épisode de la pécheresse en S. Luc 7, 36-50, dit encore : « L'Eglise ne cesse de baiser les pieds du Christ, et c'est pourquoi dans le *Cantique* elle ne réclame pas seulement un baiser, mais beaucoup; comme Marie elle est attentive à tous les discours du Christ, elle écoute toutes ses paroles. ... Seule l'Eglise a des baisers, comme l'épouse; le baiser est le gage des noces, et la prérogative du mariage » (*Ep.*, 41, 18; *P.L.*, 16, 1118).

Au-delà des allégories on retiendra de ces textes que c'est par la charité que l'Eglise est épouse; c'est aussi par sa foi. Si l'Eglise épouse est miraculeusement vierge, il s'agit au premier chef de la virginité de la foi (c'est dans ce sens qu'il faut entendre Ap 14, 4, sur les « vierges » qui suivent l'Agneau partout où il va). Ambroise lui-même le dit clairement, interprétant au sens « mystique » les paroles de Jésus sur l'indissolubilité de l'union conjugale. « L'Epoux, c'est le Christ; l'Epouse, c'est l'Eglise; épouse par la charité, vierge par la chasteté (*integritate*) ». C'est bien de l'intégrité de la foi qu'il s'agit : les adultères sont tous ceux, philosophes, manichéens, ariens, sabelliens, « qui voudraient adultérer la vérité de la foi et de la sagesse » (*In Luc.*, VIII, 9; *C.S.E.L.*, 32, 3, 395). Ainsi encore S. Léon, en qui on croirait entendre un écho du vieil Hégésippe [12] : « C'est elle l'Eglise Vierge, l'épouse d'un seul Epoux, qui ne souffre pas d'être souillée par aucune erreur, pour que dans le monde entier il y ait entre nous l'intégrité d'une chaste communion, en laquelle nous embrassons la société de Votre Dilection » (*Ep.*, 80, 1-2, à Anatole de Constantinople; *P.L.*, 54, 913-914). Ailleurs le pape ajoute qu'il s'agit précisément de la foi à l'incarnation, foi par laquelle toute l'Eglise est le corps du Christ (*Serm.*, 47, 3; *P.L.*, 54, 293-294). Le rapprochement de ces textes est intéressant et montre que derrière les images il y a une pensée dogmatique très ferme : c'est l'incarnation qui fait du Christ et de l'Eglise un seul corps; c'est aussi la foi à cette incarnation qui est le lien qui fait de l'Eglise l'épouse du Verbe incarné.

Cette épouse virginale est aussi une mère féconde. Vierge par la chasteté, l'Eglise est mère par les fils qu'elle enfante. Elle est vierge dans ses mystères (*sacramenta*), mère dans les peuples (Ambr., *De virg.*, I, 6, 31; *P.L.*, 16, 197). Ici encore, il faut remarquer que cette image traditionnelle s'inscrit à la fois dans l'interprétation spirituelle de l'Ecriture, et dans une vue chrétienne de l'histoire de l'homme et du salut. Eve nouvelle en effet à côté du nouvel Adam, l'Eglise elle

12. « L'Eglise était alors appelée vierge, parce qu'elle n'avait pas été souillée par de vains discours » (dans Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IV, 2, 4). — Cfr encore S. Augustin : « Ipsa (Ecclesia) et mater et virgo est; mater visceribus caritatis, virgo *integritate fidei* et pietate » (*Serm.*, 192 — 2, 2; *P.L.*, 38, 1012).

aussi est « mère des vivants » [13], et donne au Christ de nombreux enfants. On l'a déjà dit, le mystère de la naissance d'Eve est la figure du *mysterium Ecclesiae*. Adam appelle sa femme « Vie » (= Eve), car c'est par la femme que se multiplie dans les peuples la série des générations humaines, et c'est par l'Eglise qu'est donnée la vie éternelle (Ambr., *De Inst. virg.*, 3, 24; *P.L.*, 16, 311). On admirera dans le passage suivant le jeu subtil des interprétations : « Quod factum est in ipso, vita est... » (Jn 1, 4). « Car la vie, c'est l'Eglise. En lui elle a été faite, en sa côte, en lui Eve est ressuscitée. Or Eve est la vie, c'est-à-dire ce qui a été fait (*quod factum est*) : et Eve qui avait péri, a été sauvée par l'Eglise, comme il est écrit 1 Tm 2, 15, c'est-à-dire par la génération de ses fils » (Ambr., *Expl. Ps.* 36, 20; *C.S.E.L.*, 64, 87. Cfr *In Luc.*, II, 86-87; *C.S.E.L.*, 32, 3, 91). S. Jérôme écrit de son côté : « Sit una Eva mater cunctorum viventium, et una Ecclesia parens omnium Christianorum » (Hier., *Ep.*, 123, 11; *C.S.E.L.*, 56, 84). On le voit, Jérôme tire argument de ce rapprochement pour insister sur l'unité de l'Eglise, seule mère des chrétiens : en dehors d'elle on ne peut trouver la vie. La piété ecclésiale des Pères s'appuie sur l'interprétation spirituelle de l'Ecriture et s'en nourrit.

Dans une ligne un peu différente, sacramentelle celle-ci, et cependant encore biblique, S. Léon voit cette maternité de l'Eglise se réalisant au baptême : « C'est le même Christ qui est né de l'Esprit Saint et de la Vierge Mère, et qui par le même souffle de l'Esprit féconde son Eglise immaculée, pour que, *par l'enfantement du baptême*, naisse la multitude innombrable des fils de Dieu, dont il est dit : Ils ne sont pas nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu... » (*Serm.*, 63, 6; *P.L.*, 54, 356) [14].

C'est ici qu'apparaît le parallèle entre l'Eglise et Marie, puisque, comme l'Eglise, Marie aussi est la nouvelle Eve. Ce sujet a de nos jours suscité une abondante littérature; nous ne pouvons ici qu'en dire un mot, en nous limitant au point de vue qui est le nôtre ici, et aux auteurs qui nous occupent [15]. Nouvelle Eve, Marie est à ce titre la figure de l'Eglise, *Ecclesiae typus*. S. Ambroise serait le premier à l'avoir dit expressément [16]. Commentant le récit évangélique de la

13. « Vera mater viventium », remarquait déjà Tertullien, *De anima*, 43, 10; *C.S.E.L.*, 20, 372).

14. Sur l'Eglise et le baptême, on nous permettra de renvoyer à notre livre, *Spiritualité du baptême*, Paris, 1960, ch. 3, pp. 61-84.

15. Citons seulement les recueils de la *Société Française d'Etudes Mariales* : *Marie et l'Eglise*, 3 vol. Paris, 1951, 1952, 1953. *La Nouvelle Eve*, 4 vol. Paris, 1954, 1955, 1956, 1957. Et sur le sujet qui nous occupe plus particulièrement ici : A. Müller, *Ecclesia-Maria, Die Einheit Marias und der Kirche* (Paradosis 5), Fribourg (Suisse), 1951. — H. Rahner, *Maria und die Kirche*, Innsbruck, 1951. — Y. M. J. Congar, *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, dans *Rev. des Sc. Philos. et Théol.*, 38 (1954), pp. 3-38.

16. Cfr J. Huhn, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, Wurtzbourg, 1954, p. 128. Tout le chapitre 1er de la IIe

maternité virginale de Marie, épouse cependant de Joseph, l'évêque de Milan passe de la suite des événements, *series veritatis*, au *mysterium* : Marie, épouse et vierge, est le *type* de l'Eglise, immaculée, mais épouse. L'Eglise en effet nous a conçus virginalement de l'Esprit, et nous enfante virginalement sans douleur (*In Luc.*, II, 7 ; *C.S.E.L.*, 32, 3, 45). Plus loin, interprétant de façon à vrai dire un peu étrange Lc 2, 21 et Ex 13, 12, il revient sur la même idée de la maternité virginale de l'Eglise, figurée par celle de Marie : « Nul commerce humain n'a pénétré le mystère du sein virginal, mais une semence sans tache a été déposée dans ses entrailles immaculées par le Saint-Esprit. Le seul en effet des enfants de la femme qui soit parfaitement saint, c'est le Seigneur Jésus... C'est lui le saint en qui va s'accomplir le mystère dont les saintes prescriptions de la Loi dessinaient la figure, attendu que seul il devait donner à l'Eglise, sainte et vierge, d'enfanter de son sein entrouvert, par une fécondité sans tache, le peuple de Dieu » (*In Luc.*, II, 56-57 ; *C.S.E.L.*, 32, 3, 72-73).

C'est encore le *mysterium Ecclesiae* qu'Ambroise retrouve au Calvaire, dans les mots de Jésus confiant Marie à S. Jean. Ceci encore est un mystère, *mysticum*. Ce n'est pas à Joseph, en effet, l'époux déjà âgé, que Jésus confie sa Mère [17], mais à Jean qui est plus jeune. « Il s'agit ici du mystère de l'Eglise : auparavant unie au peuple ancien, en apparence, non effectivement, après avoir enfanté le Christ et l'avoir semé dans les corps et les âmes des hommes, elle a, sur l'ordre de Dieu, choisi la société du peuple plus jeune... » (*In Luc.*, X, 134 ; *C.S.E.L.*, 32, 3, 506). Nous allons revenir sur ce thème. Retenons seulement ici que la piété de l'évêque de Milan ne sépare pas Marie de l'Eglise, et les enveloppe toutes les deux d'une même dévotion. Tout ce qui est dit de Marie vise le mystère de l'Eglise, et en retour, tout ce qui a été prophétisé de l'Eglise, par exemple dans le *Cantique*, l'est aussi de Marie : « Quam pulchra etiam illa quae *in figura Ecclesiae de Maria prophetata sunt!* » (*De inst. virg.*, 14, 89 ; *P.L.*, 16, 326) [18]. A un mot comme celui-là on peut juger à quel point, pour un Père comme S. Ambroise, le mystère de l'Eglise et celui de Marie sont liés, indissolublement, à travers le même mystère de l'Ecriture.

Nous avons déjà laissé entendre qu'un autre trait se dégage de ces figures féminines de l'Eglise. Ambroise et Jérôme font remarquer que l'Eglise, comme Ruth ou Bethsabée, est l'épouse étrangère, qui apporte

---

partie de ce livre intéressant est consacré à *Marie et l'Eglise*. On peut dire sans crainte que, dans l'Eglise ancienne, Ambroise est le grand docteur de ce mystère.

17. Par une interprétation assez étrange elle aussi, Ambroise semble supposer que S. Joseph est encore en vie au moment de la mort de Jésus : il doit donc se donner bien du mal pour expliquer pourquoi ce n'est pas à lui qu'est confiée la garde de Marie ! Cfr déjà *In Luc.*, II, 4.

18. Sur cette incessante réciprocité de Marie et de l'Eglise dans l'interprétation spirituelle de l'Ecriture, voir le beau livre du P. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris, 1953, ch. IX, *L'Eglise et la Vierge Marie*, pp. 241-285.

au Christ des enfants qui viennent de loin. Ils entendent signifier par là la rupture avec la Synagogue, « le peuple ancien », rupture déjà montrée par S. Paul dans l'épisode de Sara et d'Agar (Ga 4, 22 ss). Peut-être une préoccupation de polémique anti-juive n'est-elle pas absente de leur pensée [19] : l'essentiel en tout cas est qu'à propos de cette rupture ils entendent bien montrer que l'Eglise est universelle et qu'elle accueille en son sein des fils et des filles qui lui viennent de loin. Il faudra revenir sur ce point.

S. Jérôme dit bien que l'Eglise rassemble « les restes d'Israël » (*Ep.*, 69, 5; *C.S.E.L.*, 54, 686). Mais, commentant Isaïe 60, 1 et ss, « Surge, illuminare, Jerusalem... », il lit en ce texte du prophète la substitution de l'Eglise à la synagogue : « Croyons que tout cela s'adresse à l'Eglise : elle a d'abord été rassemblée à partir du peuple juif, puis la lumière qui s'était levée sur elle, a été transmise par les apôtres aux païens. On lui dit : Lève-toi, brille. — Celle qui est tombée en des peuples incrédules, qu'elle se lève dans les fidèles; celle qui est tombée dans les synagogues, qu'elle se lève dans les Eglises... » (*In Is.*, L. XVII, ch. 60, 1; *P.L.*, 24, 588). Il voit aussi, dans l'aire d'Ornan le Jébuséen choisie pour être l'emplacement du Temple, l'Eglise se levant non en Israël, mais chez les Gentils (*Ep.*, 46, 2; *C.S.E.L.*, 54, 331), et commentant le Psaume 44, « Propterea confitebuntur tibi populi... », il contemple « l'Eglise, la reine, épouse du Christ, sortie de son peuple et de la maison de son père, c'est-à-dire du judaïsme et de la gentilité. Ses fils sont les apôtres, et plus généralement les chrétiens, dont le nom nouveau rappellera celui du Christ, et le perpétuera éternellement, et non pas seulement pour la durée d'une ou deux générations » (*Ep.*, 65, 2; *C.S.E.L.*, 54, 646). L'Eglise naît du judaïsme *et de la gentilité,* qui va se substituer à lui.

C'est dans le même sens qu'Ambroise interprète à sa façon l'épisode de Bethsabée, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler. « Rien n'empêche de croire que ce soit en figure, *in figura,* que Bethsabée se soit unie au saint David, *pour signifier l'assemblée des nations,* qui n'était pas unie au Christ par le mariage légitime de la foi : elle devait, contre les prescriptions de la Loi, entrer dans la grâce du Christ par des voies détournées; en elle la sincérité toute nue du cœur et la simplicité ouverte, justifiée par la grâce du bain (allusion au baptême!), attirerait l'esprit et provoquerait la charité du véritable David, du roi éternel... » (*Apol. Proph. David,* 3, 14; *C.S.E.L.*, 32, 2, 308). Il y a là un *mysterium* : Ambroise y revient dans le *Traité* sur S. Luc : « Une fois éliminé celui qui jadis revendiquait pour épouse la foule des Gentils (Urie!), l'Eglise s'unit à un autre époux, au véritable David. ... A celui-ci s'est unie l'Eglise, et, fécondée par le mystère de la parole et par l'esprit de Dieu, elle a enfanté le corps du Christ,

19. Voir, p. ex., M. Simon, *Verus Israel,* Paris, 1948, p. 205.

c'est-à-dire le peuple chrétien » (*In Luc.*, III, 38; *C.S.E.L.*, 32, 3, 126). Ainsi Ambroise retrouve l'Eglise partout! Mais on voit le sens de cette allégorie. Bethsabée représente le peuple des païens. Celui qui était son époux et son maître est écarté (Urie représenterait-il le démon?), et elle s'unit au Christ dont David n'est que la figure. La gentilité devient donc l'Eglise. Fécondée par la parole et l'Esprit (cette double mention est à relever), elle enfante au Christ le peuple chrétien, qui est son corps. L'Eglise est épouse, mère, corps du Christ.

D'autres images, traditionnelles et bibliques elles aussi, expriment le mystère de l'Eglise. Elle est la maison et le temple de Dieu, elle est la ville sainte, la véritable Sion, la Jérusalem céleste. Nos Pères développent avec bonheur ces comparaisons dont toutes assurément ne sont pas également significatives [20]. Nous n'en retiendrons ici que celles qui nous paraissent toucher plus au fond du *sacramentum Ecclesiae* et qui en même temps nous révèlent mieux la conscience et la piété ecclésiales des Pères.

« L'Eglise est la cité de Dieu; l'Eglise est le corps du Christ » (Ambr., *Expos. Ps.* 118, 15, 35; *C.S.E.L.*, 62, 349). Ce corps est une maison, une cité, un temple. L'Eglise, dit Ambroise, est la tente (*tabernaculum*) des justes (*De Abrah.*, II, 3, 11; *C.S.E.L.*, 32, 1, 573), c'est la maison des âmes pieuses, dont la patrie est le ciel (*Expl. Ps.* 48, 18; *C.S.E.L.*, 64, 372); « la maison, c'est l'Eglise; l'abondance de la maison, c'est le débordement des grâces; le torrent de volupté, c'est l'Esprit Saint » (*Expl. Ps.* 35, 19; *C.S.E.L.*, 64, 64).

Cette cité qu'est l'Eglise, c'est Jérusalem. La cité de David, pense S. Hilaire, a été fondée « in praefigurationem Ecclesiae », c'est-à-dire du corps du Christ, la cité du grand Roi (*In Matth.*, 4, 24; *P.L.*, 9, 941). S. Jérôme le répète après lui : « Tout ce qui au sens littéral s'entend de Jérusalem, doit au sens spirituel se rapporter à l'Eglise » (*In Hier.*, II, 17; *C.S.E.L.*, 59, 85). Jérusalem est toujours le *type* de l'Eglise (*In Soph.*, 3, 1; *P.L.*, 24, 724; etc.) [21]. La cité sainte, fondée

---

20. Ainsi, par exemple, celle qui voit la naissance de l'Eglise à Bethléem : « L'arche s'est arrêtée d'abord à Bethléem (cfr Ps. 131, 6); Dieu a commencé à se reposer parmi les hommes là où le Dieu Fils unique a habité un corps de chair. L'Eglise commence donc à Bethléem, puisqu'elle a commencé à exister avec le Christ... » (S. Hilaire, *Tr. in Ps.* 131, 13; *C.S.E.L.*, 22, 672). Comme le Psaume continue en rappelant que l'arche s'est ensuite arrêtée « in campis sylvae », Hilaire voit là aussi une figure de l'Eglise, qui s'est répandue parmi les nations, pour faire des tanières d'animaux sauvages « le repos de Dieu, sa maison, son temple et sa possession » (*ib.*). On retrouve la même idée chez S. Ambroise (*In Luc.*, II, 50; *C.S.E.L.*, 32, 3, 69 : « Videte nascentis Ecclesiae exordium... », et la suite, que nous retrouverons plus loin), et encore chez S. Léon, dans un sermon de Noël : « Generatio enim Christi origo est populi christiani, et natalis capitis natalis est corporis » (*Serm.*, 26, 2; *P.L.*, 54, 213). Tout ce qui se dit du Christ se dit aussi de l'Eglise : c'est là le principe, indiscutable, de ces allégorismes, si discutables qu'elles puissent être dans le détail!

21. A. Penna a rassemblé un certain nombre d'exemples de cette typologie, *op. cit.*, pp. 101-102, 141-143.

sur la montagne de Sion (Hil., *In Ps.* 64, 2; *C.S.E.L.*, 22, 235), ne peut être cachée, car, comme dit l'Apôtre, il n'y a pas d'autre fondement que le Christ (1 Co 3, 11). Donc, puisque ceux qui sont du Christ ont été choisis dans le corps du Christ avant la constitution du monde, que l'Eglise est le corps du Christ, que le fondement de notre construction est le Christ, et que la cité est fondée sur la montagne, c'est lui qui est la montagne où on cherche qui pourra se reposer (Hil., *In Ps.* 14, 5; *C.S.E.L.*, 22, 87). Et encore : « Cette bienheureuse Eglise, qui est le corps du Seigneur, dont le fondement est le Christ, est signifiée par la montagne » (*In Ps.* 124, 3-4; *C.S.E.L.*, 22, 598-600).

La cité sainte est aussi bien fondée sur les apôtres [22], ses tours sont les évêques (Ambr., *Hexaem.*, VI, 49; *C.S.E.L.*, 32, 1, 241). Elle se construit dans la paix et l'unité (Hil., *In Ps.* 121, 11; 126, 8; *C.S.E.L.*, 22, 577, 618).

En elle seule, comme dans la citadelle de David, on peut trouver le Christ, trouver la vérité et le salut : « In arce David, qui interpretatur manu fortis, hoc est Christi, omnia sunt dogmata veritatis » (Hier., *In Is.* VII, 22, 9; *P.L.*, 24, 271). Il ne peut avoir la pureté, celui qui est en dehors de l'Eglise du Seigneur. « En dehors de l'Eglise Catholique, il n'y a rien d'intègre, il n'y a rien de chaste... » (S. Léon, *Serm.*, 79, 2; *P.L.*, 54, 419). L'argent et l'or de ceux qui sont en dehors de l'Eglise ne peuvent au jour de la colère du Seigneur sauver l'âme de ceux qui les possèdent (Hier., *In Ezech.*, II, 7, 19; *P.L.*, 25, 71-72). Quiconque est sauvé l'est dans l'Eglise ou dans la Jérusalem céleste (Hier., *In Joel.*, 3, 1; *P.L.*, 25, 980). Retenons ce dernier mot, sur lequel nous allons revenir avant de finir.

Aussi l'Eglise est-elle la ville où se rassemblent tous les peuples de la terre. Cette préoccupation « catholique », où se réalisent les perspectives universalistes des Psaumes et des Prophètes, apparaît assez fréquemment chez les Pères pour qu'on puisse citer ici un certain nombre de textes caractéristiques.

Le Christ, dit S. Hilaire, rassemble dans son Eglise les captifs qu'il a libérés de la domination du péché, « les constituant dans le corps de sa chair. C'est lui en effet qui est l'Eglise, la contenant tout entière en lui-même par le *sacramentum* de son corps. Sion n'existait pas avant d'être délivrée, mais c'est Sion qui a été délivrée... » (*Tr. in Ps.*, 125, 6; *C.S.E.L.*, 22, 609). Et S. Léon faisant allusion à la sortie d'Egypte et au mystère pascal, peut dire que les chrétiens, « descendance, race

22. Dans la perspective qui est la nôtre en ces pages, nous ne pouvons ici que faire une rapide allusion à ce que dit S. Jérôme de l'Eglise Romaine, fondée sur Pierre (*Ep.*, 15, 2, à Damase; cfr *Ep.*, 41, 2). Et encore : « C'est là, à Rome, qu'est la Sainte Eglise, que sont les *trophaea* des apôtres et des martyrs, et la vraie confession du Christ, et la foi vantée par l'Apôtre... mais aussi l'ambition, la puissance, la grandeur de la ville » (*Ep.*, 46, 11). Il faudrait se rappeler aussi ce que S. Léon dit avec tant de conviction de « la solidité de la foi de Pierre », p. ex. *Serm.*, 3, 2; 62, 2; *Ep.*, 10, 1; *P.L.*, 54, 145-146, 350-351, 629.

spirituelle d'Abraham, ne sont pas nés d'une race d'esclaves, mais dans une famille de liberté » (*Serm.*, 53, 3; *P.L.*, 54, 318).

Le Christ a daigné rassembler toutes les nations dans l'unique corps de son Eglise. Ainsi parle S. Ambroise (*Expl. Ps.* 1, 50; *C.S.E.L.*, 64, 40). Et S. Jérôme à son tour commentant Isaïe voit l'Eglise venant des deux peuples, rassemblée par les apôtres (*In Is.*, XV, 54, 15; *P.L.*, 24, 526) et construite par toutes les nations (*ib.*, XVII, 60, 10; 593-594). La vigne du *Cantique* 8, 11, est la *congregatio populorum* plantée dans la multitude des nations; elle remplace l'ancienne plantation, qui ne pouvait porter de fruits. Une seule brebis s'est perdue, mais une fois rappelée, elle a rempli les dimensions de tout l'univers. Une seule brebis s'était laissé égarer par l'erreur, mais la multitude des peuples a été rassemblée par la grâce du Seigneur. L'homme a erré, mais l'Eglise désormais est un mur et un mur solide... (Ambr., *Expos. Ps.* 118, 22, 41; *C.S.E.L.*, 62, 508).

Les eaux de la Genèse rassemblées en un même lieu sont l'image de l'unique *congregatio* du Seigneur, de l'unique Eglise. Le peuple catholique a été rassemblé de toute vallée. Désormais il n'y a plus plusieurs assemblées, mais une seule assemblée, une seule Eglise. Il est dit : Que l'eau se rassemble de toute vallée : il s'est fait une assemblée spirituelle, il s'est fait un seul peuple. L'Eglise s'est remplie d'hérétiques et de païens. ... C'est d'eux que s'est accrue la foi de l'Eglise, que s'augmente l'assemblée quotidienne (Ambr., *Hexaem.*, III, 1, 3; *C.S.E.L.*, 32, 1, 60). Elle rassemble ainsi toute les nations : « (Christus) dignatus est omnes gentes in unum corpus Ecclesiae congregari » (Ambr., *Expl. Ps.* 1, 50; *C.S.E.L.*, 64, 42) [23]. « Tous sont appelés à l'Eglise, pour que tous soient rachetés par le Christ » (*ib.*, 48, 5; 364). Le Christ rassemble dans son Eglise les captifs qu'il a libérés de la domination des vices, les renouvelant pour une vie nouvelle, les transformant en un homme nouveau, faisant d'eux le corps de sa chair. *C'est lui qui est l'Eglise,* il la contient tout entière en lui par le *sacramentum* de son corps (Hil., *Tr. in Ps.* 125, 6; *C.S.E.L.*, 22, 609). Cette Eglise, qui jadis était affligée et livrée à la captivité dans le peuple juif, le Christ se la réconcilie en appelant les nations; ses portes sont toujours ouvertes, elles ne se ferment ni jour ni nuit, elles sont ouvertes sans interruption à ceux qui veulent être sauvés, et à ceux qui veulent croire au Christ dans la joie comme dans la tribulation, l'accès n'est pas refusé (Hier., *In Is.*, XVII, 60, 10; *P.L.*, 24, 594). En un mot, « Ecclesia constat ex omnibus » (Ambr., *De vid.*, 11, 70; *P.L.*, 16, 255).

Cette unité, on le voit, est le fait de la foi et de la charité, et l'œuvre de l'Esprit Saint. « Ce n'est pas la Loi qui a assemblé l'Eglise,

---

23. Cfr encore : « Prophetae quidem *congregationem gentium* atque *Ecclesiae* annuntiaverunt *aedificationem* futuram » (*Ep.*, 70, 1; *P.L.*, 16, 1234).

mais la foi du Christ » (Ambr., *Serm. c. Auxent.*, 24; *P.L.*, 16, 1014). « L'assemblée de la sainte Eglise s'élève en un seul corps lié et attaché par l'unité de la foi et de la charité » (Ambr., *De off.*, III, 3, 19; *P.L.*, 16, 150). C'est par l'Esprit Saint qu'est construite l'Eglise (Ambr., *De Sp. S.*, II, 10, 110; *P.L.*, 16, 766; cfr Hier., *In Mich.*, I, 1; *P.L.*, 25, 1162 : « Ecclesia autem Christi... Spiritus unitate coniuncta est... »). Nous avons déjà cité les mots si forts de S. Ambroise : « L'Eglise, fécondée par la semence de la parole et par l'Esprit de Dieu, a enfanté le corps du Christ, c'est-à-dire le peuple chrétien... » (*In Luc.*, III, 38; *C.S.E.L.*, 32, 3, 126) [24]. Sans image ni allégorie, S. Léon a vigoureusement insisté sur cette présence de l'Esprit, qui fait l'unité de l'Eglise, et est pour les fidèles exigence d'unité (*Serm.*, 75, 5; 78, 1; 79, 4; *P.L.*, 54, 403, 416, 420). « Nous sommes sanctifiés par le même Esprit, nous vivons de la même foi, nous courons aux mêmes sacrements. Ne méprisons pas cette unité, n'attachons pas peu de prix à cette communion... » (*Serm.*, 41, 3; *P.L.*, 54, 274). Plus efficaces seront la prière et la pénitence quand elles sortiront de cœurs unanimes : « Alors la dévotion sera plus efficace et plus sacrée quand dans les œuvres de piété toute l'Eglise n'aura qu'un cœur et qu'un même sentiment » (*Serm.*, 89, 2; cfr 88, 2-3; *P.L.*, 54, 445, 441-442).

L'Eglise est la cité rachetée par le sang du Christ; elle est appelée la colombe, à cause de la simplicité de la multitude des croyants : le mot de *simplicité* est sans doute à prendre ici en un sens très fort, celui de l'unité qui rassemble en elle la multiplicité (Hier., *In Soph.*, 3; *P.L.*, 25, 1162). Ainsi, dit S. Hilaire, dans le monde entier, *in orbe*, il n'y a qu'une Eglise, et chaque ville, *urbs*, a son église; elle est une en toutes, bien qu'il y en ait plusieurs, car en plusieurs on n'en trouve qu'une (*Tr. in Ps.* 14, 3; *C.S.E.L.*, 22, 86; cfr *In Ps.* 131, 14; 673).

Tout cela, S. Hilaire l'a dit en un très beau texte, qu'on nous excusera de citer tout au long :

« Le corps de l'Eglise est un... par l'unité de la foi, par la communion de la charité, par la concorde des œuvres et de la volonté, par le don unique en tous du sacrement : nous sommes donc tous un. Et Paul nous exhorte à l'être en disant : « Je vous en conjure, frères, ayez tous même sentiment, exercez la même charité... » (1 Co 1, 10). Et quand se sera réalisé ce qui est écrit : « Tous les croy-

24. S. Ambroise rapproche de façon assez curieuse cette idée de l'action du Saint-Esprit dans l'Eglise de l'image traditionnelle de l'Eglise-navire : « L'Eglise est un navire, qui, sous le souffle du Saint-Esprit gonflant la voile de la croix du Seigneur, navigue bien en ce monde... Dans ce navire c'est Pierre qui pêche... » (*De virginitate*, 18, 118-119; *P.L.*, 16, 297). On pourrait trouver, chez S. Hilaire en particulier, de nombreuses allusions au « vaisseau de l'Eglise » : « Navis Ecclesiae typum praefert » (*In Math.*, 13, 1; *P.L.*, 9, 993). Quand Jésus monte dans la barque de Pierre, cela signifie qu'il quitte la synagogue pour passer à l'Eglise (*ib.*, 14, 9; *P.L.*, 9, 999).

Sur la barque de Pierre, on peut lire l'art. du P. H. Rahner, *Navicula Petri. Zur Symbolgeschichte des Römischen Primats*, dans *Zeitschr. für Kath. Theol.*, 69 (1947), pp. 1-35.

ants n'avaient qu'un cœur et qu'une âme » (Ac 4, 32), alors nous serons la cité de Dieu, alors nous serons la sainte Jérusalem, car Jérusalem est construite comme une cité, dont toutes les parties se rassemblent dans l'unité (*cuius participatio eius in idipsum*). Et ceux qui communient d'un même cœur à cette cité parfaite ne peuvent se séparer en divers côtés, mais ils se rassemblent dans l'unité » (*Tr. in Ps.*, 121, 5; *C.S.E.L.*, 22, 573).

L'Eglise enfin est sur la terre la figure et l'attente de la Jérusalem céleste. « *Ecclesia*, écrit S. Ambroise, *est imago caelestium* ». Quand l'ombre est passée, l'image a pris sa place. L'ombre était la synagogue; dans l'ombre on trouve la Loi, dans l'Evangile la vérité... (*De interpellatione Job et David*, IV, 2, 2; *C.S.E.L.*, 32, 2, 274). L'interprétation allégorique, on le voit, n'exclut pas le sens du développement et de la succession dans le temps des étapes de l'histoire du salut. L'Eglise est donc, par rapport à la Synagogue et à la Loi, la vérité apportée par l'Evangile; par rapport à la consommation finale, elle n'est encore que l'image des choses futures.

Appliquant à l'Eglise le mot de S. Paul sur Adam type du Christ (*forma futuri*, Rm 5, 14), S. Hilaire lui aussi voyait dans l'Eglise *forma futurae* : « Habitons dès maintenant dans l'Eglise, la Jérusalem céleste, pour ne pas être ébranlés à jamais. Habitant dans celle-ci, nous habiterons dans celle-là, car celle-ci est le type (*forma*) de celle-là. ... Mais celle-ci aussi est céleste, et celle-là est céleste : celle-ci est Jérusalem, et celle-là est l'Eglise de toutes les multitudes des anges, c'est l'Eglise des premiers-nés, c'est l'Eglise des esprits fondés dans le Seigneur (cfr He 12, 22-23) » (*Tr. in Ps.*, 124, 4; *C.S.E.L.*, 22, 600).

Citons une dernière fois S. Hilaire :

« *Jerusalem aedificatur ut civitas* (*Ps.* 121, 3). Le Psaume ne dit pas « une cité », mais « comme une cité ». Car cette édification de la cité terrestre, la construction du temple, l'installation du tabernacle, préfiguraient l'image de cette cité éternelle et céleste. Et puisque l'édification de cette cité céleste doit s'achever à travers le temps et jusqu'à la consommation du temps, et à travers toutes les générations, l'Ecriture signifie qu'elle s'édifie sans limite de temps, en disant « aedificatur ut civitas », jusqu'à ce que, comme dit l'Apôtre, entre la totalité des nations, et alors le reste d'Israël sera sauvé » (*Tr. in Ps.* 121, 4; *C.S.E.L.*, 22, 572-573).

La construction de l'Eglise ne sera achevée qu'à la fin du monde. Et en attendant le temps de l'Eglise est le temps de la lutte et de la souffrance, de la patience et de l'espérance. Ce sont sans doute ces grandes vues de foi qui animaient la piété ecclésiale des Hilaire et des Ambroise, comme des Athanase ou des Basile, et les soutenaient dans leur lutte contre les ariens pour la liberté et la sainteté de l'Eglise de Jésus-Christ.

Le Saulchoir-Etiolles ... P.-Th. CAMELOT, O.P.
par Soisy-sur-Seine (S.-et-O.)

Notes sur la théologie de la Grâce

Plus d'un catéchisme définissait jadis l'état de grâce comme l'absence de péché mortel. Tout bon chrétien sait aujourd'hui qu'il consiste d'abord en une réalité positive. Vivre en état de grâce, c'est vivre de la vie même de Jésus-Christ présent en nos âmes et, comme les trois Personnes divines sont inséparables, c'est participer mystérieusement à la vie de la Sainte Trinité. De plus en plus les fidèles, sans en pénétrer les profondeurs, connaissent la doctrine de la divinisation du chrétien. Nous avons jadis étudié dans cette revue les problèmes que pose ce mystère fondamental [1]. Nous voudrions aujourd'hui attirer l'attention sur d'autres aspects de l'état de grâce et, en particulier, réfléchir sur la notion même de grâce habituelle, sur les vertus infuses et sur la notion de mérite. Plutôt que d'entrer dans toutes les précisions de la théologie scolastique, nous chercherons à les situer dans une vue d'ensemble plus accessible aux fidèles, pour contribuer à une meilleure prédication des vérités communes.

La grâce habituelle.

Pourquoi d'abord parler de grâce sanctifiante? Ne suffit-il pas que Dieu se donne à nous, qu'il soit présent en nos âmes? Le « don incréé » ne rend-il pas inutile le « don créé »? Et si l'un et l'autre sont inséparables, quels sont leurs rapports?

En 1928, dans une brève mais puissante synthèse, le P. de la Taille examinait ce problème. Etudiant la lumière de gloire, la grâce sanctifiante et la grâce consécutive à l'Union hypostatique, il montrait qu'en se communiquant, l'Acte pur ne peut pas devenir la forme d'une puissance. Cependant le don qu'il fait de lui-même entraînera nécessairement un changement dans l'être créé. Dans l'ordre naturel, toute actuation est aussi information. Il n'en va pas de même dans l'ordre surnaturel :

« Impossible que l'Acte incréé dépende en quoi que ce soit d'une créature quelconque. Il se donnera et ne recevra rien. Il n'y aura donc pas causalité matérielle du côté de la créature, ni par conséquent du côté de l'Acte causalité proprement dite; et s'il n'y a pas causalité formelle, il n'y aura pas non plus effet formel. Qu'y aura-t-il? Il y aura communication de l'Acte à la puissance; il y aura réception de l'Acte dans la puissance; il y aura perfectionnement de la puissance par l'Acte, amélioration, mutation. Cette mutation n'est pas rien, elle est quelque chose. Elle n'est certainement pas l'Etre incréé, qui est immuable; elle n'est pas

1. *La Divinisation du chrétien* : I. *Mystère et problèmes*; II. *Panthéisme et christianisme,* dans *N.R.Th.,* 1949, pp. 449-476 et 561-588.

la puissance créée, qui est son sujet, et qu'elle informe. Elle est quelque chose de créé dans la puissance : une adaptation infuse de la puissance à l'Acte. Mais en même temps elle est l'actuation de la puissance par l'Acte; donc actuation créée par Acte incréé. Si on demande quelle relation particulière elle soutient, comme telle, à l'égard de l'Acte, il faut répondre, puisqu'elle est conjonction de la puissance à l'Acte, que c'est la relation essentiellement inhérente à l'union à l'égard du terme de l'union [2] ».

Suit l'application de ce principe à trois cas où se réalise effectivement ce don.

Dans la vision béatifique, la lumière de gloire (*lumen gloriae*) dispose l'intelligence des bienheureux à produire des actes proprement divins :

« Cette actuation créée de la puissance informe son sujet, elle dépend de lui comme de sa cause matérielle; elle en est la qualité, par où ce sujet, de soi imparfait, est disposé à la perfection toute divine de l'Acte; et c'est pourquoi elle en peut être appelée la vertu habituelle, *dispositio imperfecti ad perfectum* [3]. »

Il en va de même dans la divinisation du chrétien :

« Il y a dès à présent chez les justes une actuation de leur âme, comme substance préalablement existante et vivante de sa vie rationnelle, mais en puissance à un surcroît de vie divine, par un Principe Vital incréé qui, en se communiquant à elle (lui aussi sans l'informer), l'habilite radicalement aux fonctions de cette vie nouvelle dont la vision béatifique est le plein épanouissement...

» La grâce sanctifiante est la communication créée de l'Esprit de vie à l'essence de l'âme, comme la lumière de gloire est la communication créée de l'Intelligible divin à la faculté intellective; elle est la disposition infuse de l'essence de l'âme à la Grâce incréée, comme la lumière de gloire est la disposition infuse de la faculté intellective à la Vérité incréée; l'une et l'autre est *qualité* informant son propre sujet; l'une et l'autre constitue la mutation de la puissance en cause, essence ou faculté, et son union respective à l'Acte subsistant; l'une et l'autre par conséquent regarde l'Acte comme terme de l'union; l'une et l'autre, en même temps qu'actuation de la puissance par l'Acte, est possession de l'Acte par la puissance : elle fait habiter Dieu en nous; celle-ci dans l'essence du juste, celle-là dans l'intelligence même du bienheureux. Dans les deux cas enfin, l'actuation est habituelle, c'est-à-dire à la fois *accidentelle* et permanente, et non pas transitoire, ni non plus substantielle [4]. »

Il n'y aura en effet d'actuation substantielle que dans le troisième cas, c'est-à-dire dans l'Union hypostatique :

« Cette actuation substantielle est précisément la grâce d'union; grâce créée, comme la grâce sanctifiante; mais non pas, comme elle, purement habituelle, c'est-à-dire simple disposition *accidentelle*, mais adaptation et habilitation vraiment substantielle au Verbe [5]... »

---

2. M. de la Taille, *Actuation créée par Acte incréé*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 1928 (Mélanges Grandmaison), p. 254.
3. *Ibid.*, p. 257.
4. *Ibid.*, p. 257 et 259.
5. *Ibid.*, p. 260.

Ces précisions métaphysiques semblent à première vue loin du concret de la vie spirituelle, mais le P. de la Taille ne saurait oublier que la métaphysique est ici subordonnée aux données de l'Ecriture et de la Tradition, qu'elle entend seulement prolonger en les explicitant :

« (La grâce habituelle) est cette semence de Dieu dans nos âmes, si étroitement en rapport avec la lumière de la vie éternelle, qu'elle exclut par elle-même toute ténèbre du péché (1 Jn 3, 9). Elle est lumière, bien que sourde encore, parce qu'elle est l'*illumination* de l'essence de nos âmes par le Dieu très saint, qui est Lumière incréée, *lumen vitae* (Jn 8, 12) [6]. »

Pierre Lombard ayant enseigné que le Saint-Esprit est lui-même la charité répandue dans nos âmes, saint Thomas remarquait que, voulant par là ennoblir l'homme, le maître des Sentences ne faisait que le rabaisser, car il est plus beau encore de rester au principe même de son acte, tout en étant divinisé [7]. Le P. de la Taille prolonge donc la pensée du Docteur angélique en montrant quelles sont les profondeurs de cette affirmation : la grâce sanctifiante nous fait participants de la nature divine.

Entre le don créé et le don incréé, y a-t-il un ordre de priorité? La réponse semble évidente. Toute l'initiative vient de Dieu; c'est parce qu'il se donne à nous que nous sommes transformés. La relation d'amitié qui s'établit entre Dieu et l'homme justifié est réciproque *in facto esse,* mais *in fieri,* l'homme ne peut commencer le premier à aimer Dieu (Jn 6, 45; 1 Jn 4, 10).

Citant largement le P. de la Taille, nous avons à dessein souligné dans son texte certains mots qui appellent une explication : *substance, qualité, accident, relation, illumination.* Comment concevoir en effet la grâce sanctifiante? Dans quelle catégorie la ranger? On se trouve ici comme en présence d'une double tradition, ou plutôt d'une double orientation de pensée. Le plus souvent on dit que la grâce est en nous comme une nouvelle nature, comme une âme de notre âme, en laquelle s'enracinent les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, comme principes surnaturels d'opération; les vertus théologales étant accompagnées par tout le cortège des vertus infuses [8]. Mais lorsqu'ils traitent explicitement de la question, les théologiens font de la grâce, même de la grâce habituelle, comme une espèce d'accident. La grâce est, au sens aristotélicien du mot, une qualité [9]. Cette thèse était sous-jacente aux explications du P. de la Taille bien que nous y ayons relevé aussi l'idée de relation, sur laquelle nous reviendrons bientôt, nous-même, dans d'autres perspectives.

---

6. *Ibid.,* p. 267.
7. *II^a II^{ae},* q. 23, art. 1. Cfr H. Rondet, *Gratia Christi,* p. 189-191.
8. *I^a II^{ae},* q. 110, art. 2; ad 3; « in novo esse constituuntur ». Cfr *Gratia Christi,* p. 210.
9. *I^a II^{ae},* q. 110, art. 2.

Pour la théologie scolastique, la grâce relève donc de la catégorie de qualité. Voici comment un théologien thomiste, répondant à une objection de Luther, présentait naguère les choses :

« Plus noble que l'âme humaine, infiniment élevée au-dessus de la nature de l'homme, (la grâce) a cependant dans l'homme un mode d'être inférieur à celui de l'âme, elle inhère, elle ne subsiste pas. L'homme soutient la grâce, comme la *substance* sa *qualité*. Et des actions où la grâce va se traduire, il est le sujet. Doctrine qui a pu surprendre ou indigner des esprits tout imbus de la supériorité de la grâce. Luther y a vu l'un des indices capitaux de cette scolastique dégénérée à laquelle allaient toutes ses invectives. C'était ne pas comprendre, entre les nécessités métaphysiques ici engagées, l'homme ainsi rendu à la grâce; car si elle est dans l'homme un accident, ce n'est pas que l'accident soit son mode d'être naturel, mais qu'elle est dans l'homme comme participation d'une réalité si proprement divine qu'elle ne peut, hors de Dieu, se retrouver substantiellement [10]. »

De son côté, un prédicateur nourri de la doctrine traditionnelle donne, pour illustrer celle-ci, des comparaisons suggestives :

« Quand la grâce vient transfigurer notre âme, ce n'est pas pour créer en elle une substance nouvelle et vraiment une seconde nature désormais indestructible, mais pour y mettre seulement une *qualité*, très réelle sans doute, inhérente à l'âme et l'illuminant à fond pour ainsi dire, comme un rayon qui peut aller et venir; mais c'est précisément ce rayon qui peut aller et venir, et ce n'est point la *substance* du cristal. Le cristal de l'âme peut perdre, hélas, sa lumière divine. Ce n'est pas le cristal le plus cher qui doit être le plus éblouissant. S'il reste dans l'ombre, sa valeur marchande n'en fera pas jaillir un rayon de soleil. Tout dépend de l'exposition, tout dépend du rayon [11]. »

Voilà donc une excellente comparaison qui concrétise la formule thomiste : la grâce est la splendeur de l'âme, *nitor animae*. Mais on voit du premier coup qu'entre l'idée d'une seconde nature et l'idée d'une grâce qualité, accident de l'âme, l'harmonie n'est pas parfaite. Prudent, saint Thomas dit seulement de la grâce qu'elle est une sorte de qualité : *gratia quaedam qualitas est* [12]. Mais contre ceux qui ramèneraient la grâce habituelle à une série de grâces actuelles, il veut insister sur la permanence du don. Ne serait-ce pas que les catégories utilisées sont impuissantes à exprimer le mystère de notre divinisation? Peut-on chercher à dépasser ce point de vue, serait-il possible de recourir à une autre catégorie aristotélicienne? Celle qui semble la plus apte à servir ici la Vérité révélée ne serait-elle pas la *relation*, cette catégorie, disait Bérulle [13], si méprisée, mais si riche de sens? N'est-ce

10. Th. Deman, *Echanges et recherches*, 15 février 1938, p. 248, cité d'après P. Mesnard, *L'Humanisme chrétien*, dans *Vie intellectuelle*, 25 mai 1939, p. 25-26.

11. H. Judéaux, *Sermons et discours*, t. I, 1934, p. 217-218. Voir aussi pages 193-202, 213.

12. *I^a II^ae*, q. 110, art. 2, *sed contra*.

13. Bérulle, *Œuvres*, Migne p. 1444-1445. Cfr H. Bremond, *Histoire littéraire du Sentiment religieux*, t. III, 1921, p. 83.

pas elle qui déjà exprime de la façon la moins inadéquate le mystère des personnes divines? Mais avant de voir comment elle peut s'appliquer ici, il faut l'envisager d'abord au point de vue naturel.

En disant que l'âme est une substance, on affirme une vérité indubitable. Mais trop souvent la scolastique décadente a laissé échapper les richesses de cette notion, et l'âme est devenue une chose. Le mot de substance, qui évoquait jadis ce qu'il y a de plus ontologique, n'a guère été retenu par les modernes qu'en ce qui concerne les êtres matériels, en particulier les corps chimiques. Le langage a évolué, nous n'y pouvons rien; lorsqu'on lui dit que Dieu est une substance, ou que l'âme est une substance, l'homme moyen doit faire un rétablissement intellectuel qui ne lui est pas toujours facile. C'est pour avoir fait de Dieu une substance, dans un contexte philosophique nouveau, que Spinoza en est arrivé au panthéisme. Les grands idéalistes ont critiqué vigoureusement cette notion d'un Dieu ou d'une âme substance, car ce mot leur semblait faire de l'âme une chose [14]. Ils s'en prenaient également à la philosophie d'un Wolff, curieux composé de Leibniz et de données scolastiques. Pour Hegel, par exemple, l'âme n'est pas substance, mais esprit. Elle est simple, non composée de parties, mais elle est aussi virtuellement multiple, en ce sens qu'elle est tendue vers la multiplicité des choses, des « substances », ces choses n'étant d'ailleurs en elles-mêmes que des relations à l'esprit qui fait leur unité [15]. L'univers entier n'est qu'un immense système de relations, les êtres, les « substances » étant rapportés les uns aux autres, finalisés les uns vers les autres et en dernière analyse vers l'esprit. En sorte que, par un paradoxe étrange, ce qui est peut-être le moins substantiel, c'est ce que l'on appelait substance; la relation acquiert au contraire une solidité de plus en plus grande [16]. Aux regards du vulgaire, les corps sont plus « substantiels » que les esprits, mais au regard du philosophe, c'est l'esprit qui contient les choses, qui leur permet d'être et de durer [17]. D'elle-même, la matière n'est que multiplicité, dispersion, éparpillement. Seul l'Esprit peut l'unifier, lui donner une consistance.

Sans doute, cette philosophie recèle un vice fondamental, en rapportant toutes choses à l'esprit, elle oublie que l'esprit humain n'est pas un absolu, que lui-même, d'une certaine manière, est immergé dans

14. Hegel, *Encyclopédie des Sciences philosophiques*, § 34.

15. La psychologie moderne en est restée trop souvent à cette conception d'une âme-chose, d'où la question posée par les psychologues spiritualistes : *Y a-t-il une science de l'âme?* (Ch. Baudoin, 1957).

16. C'est l'un des thèmes essentiels de la philosophie de Hamelin, *Essai sur les éléments de la représentation*, 1907.

17. Saint Augustin ne dit-il pas, en parlant de l'habitation de Dieu dans les âmes qu'il n'est pas contenu en elles, mais les contient? (*In Ep. Ioannis ad Parth.*, VIII, 14; *P.L.*, 35, 2044. Cfr *Gratia Christi*, p. 102).

les choses, que l'univers au sein duquel il est jeté n'est pas créé par lui, même si entre l'univers matériel et les esprits un lien profond demeure. Mais on peut dépasser ce faux intellectualisme, comme l'a fait le P. Rousselot dans une thèse célèbre. Ce qu'il y a de vrai dans l'idéalisme, contrairement au matérialisme ou au semi-matérialisme ancien ou moderne, c'est que nulle chose, nulle substance, nul être, nul esprit créé n'existe qu'en tant qu'il est pensé et voulu par Dieu. L'Esprit est premier. Rien n'existe qui ne soit relation à l'Esprit en qui « *nous avons l'être, le mouvement et la vie* » (Ac 17, 28).

On entrevoit alors comment la catégorie de relation peut elle-même servir à définir l'esprit créé. L'âme n'est qu'une espèce de relation subsistante. Elle est élan, désir, c'est, comme l'a dit Rousselot, « un cri vers Dieu ». Ce serait donc une erreur de la considérer comme une chose. On pourra retenir le mot de substance mais à condition de le charger de toutes les réalités qu'y mettent les grands scolastiques [18]. Seulement qu'on veille bien à ne pas trahir leur pensée! Lorsqu'un enfant assimile tout un bagage de connaissances, son âme se charge d'images, d'idées, de projets tendant vers leur réalisation, mais ce serait une absurdité de la considérer comme une espèce de réceptacle spirituel. On dira encore que la science est en lui comme une *qualité*, un *accident* qu'il peut perdre. Mais s'il devient ignorant tout à coup, cet enfant sera-t-il encore « lui-même »? Il suffit de poser la question pour entrevoir la réponse. Il en est de même des habitudes acquises, de l'habileté professionnelle, du talent artistique et même des vertus morales. Ce savoir, ces vertus, ces talents, ne sont-ils pas en un sens aussi substantiels que la « nature » qui leur sert de support, ou plutôt, cette nature n'est-elle pas comme une relation substantielle qui, orientée vers un terme encore mal connu, sera d'autant plus elle-même qu'elle sera plus riche de « qualités »? Lorsqu'un homme perd ces qualités, ne devient-il pas, selon l'expression familière, « l'ombre de lui-même »? C'est dire que la science n'était pas seulement en lui comme la lumière participée d'un cristal, mais bien une seconde nature. La science, le talent, l'habileté professionnelle et, sur un tout autre plan, la vertu, sont comme un être nouveau, ils sont l'âme elle-même en tant qu'elle est devenue réellement ce qu'elle n'était encore qu'en puissance. C'est ce que signifie une formule célèbre, reprise de Goethe : « Deviens ce que tu es ».

18. Traitant de l'Eucharistie et de la transsubstantiation, le P. Lebreton rappelait jadis que « la substance même corporelle n'appartient pas à l'ordre sensible, qu'elle est l'objet de l'esprit, non de l'imagination ni des sens » (*Eucharistie*, dans le *Dict. apologétique*, t. I, col. 1581). Elle se définit, me dit excellemment un ami, « non par un ensemble de qualités empiriques, mais par un réseau de relations ontologiques (les quatre causes, deux relations internes, deux relations *ad extra*, et surtout par la finalité qui est la cause supérieure). Elle est nature, c'est-à-dire principe d'opération tourné vers une fin. Dans les notions scolastiques de substance ou de nature entre donc toujours l'expression d'une relation ».

Transposons maintenant ces analyses sur le plan surnaturel. Même s'il eût été créé dans un état de pure nature, l'homme eût déjà été désir de Dieu. Mais, dans l'ordre surnaturel tel que Dieu l'a voulu et réalisé, il est désir de Dieu possédé par la vision béatifique. Elle seule apaise son désir profond, dont il ne prend d'ailleurs conscience explicite que par une grâce divine [19]. La grâce habituelle et sanctifiante lui donne les arrhes de cette possession terminale. Elle l'établit déjà comme dans la vie éternelle. Cependant, il n'est encore sauvé qu'en espérance et restera jusqu'à la fin de sa vie appétit, tendance, désir vivant. La grâce, conçue à la fois de façon statique et de façon dynamique, est une *qualité,* mais elle est aussi une nouvelle *nature,* un être nouveau, et elle greffe sur le désir ontologique qui constitue l'homme comme une *relation* supérieure vers Dieu, elle nous introduit dans ce monde des relations subsistantes que sont les personnes divines. « Fils dans le fils », nous sommes suspendus à la personne du Fils comme des êtres créés devenus participants de la filiation éternelle du Verbe et par suite aimés du Père, vivifiés par l'Esprit. La grâce qui nous divinise nous introduit dans la famille même de Dieu. Sans doute, il est difficile de parler de ces choses, mais les orientations de pensée que nous suggérons ne permettent-elles pas de mieux comprendre que la grâce soit en nous comme une nouvelle *nature,* bien qu'à la manière d'une *qualité,* elle puisse disparaître par notre faute comme disparaît le rayonnement du cristal replongé dans les ténèbres [20] ?

Grâce et Vertus.

Nous avons rappelé ailleurs comment la théologie des vertus s'est précisée au moyen âge et comment elle a été systématisée par les grands scolastiques [21]. Avant d'examiner les problèmes que pose l'apparition ou la disparition des vertus théologales ou des vertus morales infuses, rappelons brièvement quelques données générales, d'abord dans l'ordre naturel, ensuite dans l'ordre surnaturel.

Au sens scolastique, comme au sens de plusieurs modernes qui se réclament d'Aristote, les vertus sont des *habitus.* L'*habitus,* on le rappelait récemment dans cette revue, n'est pas tout à fait l'habitude dont

19. Pour le détail des problèmes soulevés autour de cette affirmation générale qui, telle que nous la formulons, nous semble en parfait accord avec l'Encyclique *Humani Generis,* voir par ex. L. Malevez, *La gratuité du surnaturel,* dans *N.R.Th.,* 1953, p. 1-43.

20. La belle formule : *Filii in Filio,* est due au regretté P. Mersch. Dans son ouvrage inachevé, le P. Mersch semble, lui aussi, chercher une conciliation entre l'idée d'une seconde nature et la théorie de la grâce qualité. Il parle de pleine réalisation de nous-mêmes, d'achèvement surnaturel de notre personnalité (*La théologie du Corps mystique,* t. II, 1949, pp. 101, 353, 355, 359).

21. *Gratia Christi,* 1948, p. 191-194. Cfr A. Michel, *Vertus,* dans le *D.T.C.,* t. XV, 1950, cc. 2750, 2762.

parle la psychologie expérimentale, voire le sens commun [22]. Il reste que du comportement physiologique, on peut passer par degrés à cette structure spirituelle qui est comme une attitude habituelle de l'âme; entre le geste, la démarche et les dispositions spirituelles qui en sont la préparation et la condition, il y a une relation ontologique. Jouer du piano, taper à la machine à écrire, faire du tennis, tout cela, qui relève de l'habitude, est lié à des mécanismes mentaux, à des associations d'images, génératrices de mouvements, et qui constituent comme une hiérarchie de déterminismes au service d'une liberté. Un Guynemer à bord de son « vieux Charles », le pilote moderne d'une caravelle, l'organiste qui improvise à sa console, ce sont des volontés libres, souveraines, utilisant toutes sortes de déterminismes qui du mécanisme rigide vont jusqu'à l'*habitus* au sens profond du mot. Entre le monde extérieur et l'organisme humain, entre le corps et l'âme, il y a ainsi comme un lien à la fois nécessaire et libre qui permet à l'homme de s'exprimer et d'agir.

L'habitude peut devenir tyrannique, mais elle n'est pas nécessairement telle; celle qui parfois devient une servante maîtresse devrait normalement rester docile et soumise. C'est un instrument au service de la liberté [23]. Comme l'avait noté Aristote, comme l'ont après lui détaillé les grands scolastiques, les *habitus* s'enracinent dans un tempérament, ensemble de qualités, de principes d'opération innés; ils se développent par l'exercice et la répétition des actes, mais peuvent aussi être contractés par un seul acte [24]. L'hirondelle, dit-on, fait toujours son nid au même endroit chaque année; cela, qui n'est qu'une habitude instinctive, est comme la transposition dans le domaine de la vie animale d'un comportement spirituel qui, à la suite d'un acte unique, peut devenir habituel [25]. Qu'on songe à tel orateur capable de répéter indéfiniment un discours qu'il n'a lu qu'une fois!

La diversification des *habitus*, leur classification sont pour notre

---

22. S. Pinckaers, *La vertu est tout autre chose qu'une habitude*, dans *N.R. Th.*, 1960, p. 388. Le P. Rogatien Bernard, dans sa traduction de la Somme théologique, *La vertu*, t. I, 1933, a cependant traduit *habitus* par « habitude ». Même en notant comme nous le faisons plus loin, que l'habitude au sens moderne ne dit pas nécessairement automatisme opposé à la liberté, il reste que l'habitude s'entend davantage du comportement extérieur, des structures psycho-physiologiques, et non de réalités purement spirituelles. Un moderne ne dirait pas que la science est une habitude, pas davantage que la vertu est une habitude. Le P. Bernard note que chez saint Thomas lui-même, le passage se fait parfois laborieusement du matériel au spirituel (*op. cit.*, note 33, p. 329; note 36, p. 330).

23. Cfr Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 410, § 464; *Werke*, t. X, p. 239-248. Cfr R. Bernard, *op. cit.*, t. I, p. 387.

24. *I^a II^ae*, q. 51, art. 1-4. R. Bernard, *op. cit.*, p. 398-408. D. de Roton, *Les habitus, leur caractère spirituel*, 1933. Pour une vue d'ensemble des positions modernes, cfr P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, t. I, 1949, p. 264-290. Nombreuses remarques éparses dans le *Traité du caractère* d'E. Mounier (1947).

25. *I^a II^ae*, q. 51, art. 3.

propos chose secondaire; il suffit de noter ici que l'homme, qui est un, poursuit des fins temporelles multiples, en sorte que, pour y tendre efficacement, il possède par nature ou par calcul, par exercice, des principes d'actions diversifiés par leur finalité propre.

La vertu proprement dite est principe d'action bonne, *habitus operativus bonus* [26]. Aristote avait remarqué avec profondeur qu'il y a des vertus même dans l'intelligence. Les scolastiques l'ont suivi sur ce point, mais ils insistent surtout sur l'ordre moral. On ne saurait trop souligner le rôle de la « vertu » dans l'éducation. L'éducation n'est pas un dressage, elle n'est pas basée sur un usage habile des réflexes de Pavlov, mais elle cherche à donner à l'enfant un comportement qui, inscrit dans des gestes, dans une démarche, est en réalité une manière d'être, une attitude spirituelle. La politesse, qui peut n'être qu'hypocrisie, est par nature l'une des expressions de la charité [27]. Dans un monde qui en fait fi et qui, sous prétexte de sincérité, affecte la brutalité, il y a bien des chances que la charité elle-même soit en péril.

Mais y a-t-il une charité naturelle? Dans l'ordre où nous vivons, qui est surnaturel, les vertus naturelles sont subordonnées aux vertus surnaturelles. Raisonnant à priori, mais sans oublier pour autant l'expérience quotidienne et le concret de la vie spirituelle, les scolastiques ont complété leur doctrine de la grâce habituelle par une théologie des vertus infuses [28]. Ces vertus sont des *habitus,* des principes d'action surnaturelle. Elles sont aussi à l'égard de l'âme divinisée ce que sont les facultés de l'âme au point de vue naturel. Les théologiens notent avec précision que les vertus infuses ne sont pas seulement destinées à rendre l'action habituellement plus facile, mais à permettre l'action elle-même. Elles ne donnent pas seulement le *facilius posse,* mais le *primum* posse. Elles tiennent donc à la fois de l'*habitus* et de la faculté [29].

Mais aux vertus théologales, pourquoi adjoindre d'autres vertus? Si on envisage le surnaturel comme plaqué du dehors, comme un revê-

26. *I^a II^ae,* q. 55, art. 3. Chez saint Thomas, le P. R. Bernard note qu'en ce domaine des vertus, l'influence d'Augustin l'emporte sur celle d'Aristote, bien que celle-ci soit plus apparente (*La Vertu,* t. I, p. 346).

27. J. Rimaud, *L'Education direction de la croissance,* 1946, p. 290-292. Je choisis à dessein cet exemple pour rappeler comment interviennent, dans l'éducation d'un enfant, la volonté des éducateurs, la libre option de l'adolescent, enfin la volonté divine qui a donné au point de départ tel tempérament et, par sa providence naturelle et surnaturelle, permettra à l'enfant de devenir « ce qu'il était ». Ces méthodes pédagogiques sont loin des idées d'un Alain qui, malgré l'accent mis sur la liberté, pense que chaque individu naît, vit et meurt selon sa nature propre, « comme le crocodile est crocodile et qu'il ne change guère » (*Propos sur l'éducation,* p. 48).

28. *I^a II^ae,* q. 62, art. 1 et surtout *de Virtutibus,* q. 1, art. 10. Cfr *Gratia Christi,* p. 210.

29. Van Noort, *De gratia Christi,* 4^e éd., 1934, n. 168 a.

tement extérieur à la nature, il est en effet inutile de doubler les vertus morales innées ou acquises d'une série parallèle de vertus infuses. C'est la thèse de Scot et du nominalisme [30]. Mais cette thèse méconnaît la nécessaire unité de la nature et du surnaturel ; elle ne voit pas assez dans la grâce ce principe ontologique qui, dans un être complexe, multiple, finalise toutes les tendances vers une destinée unique. Aussi bien, la thèse scotiste est-elle aujourd'hui presque universellement abandonnée. Le concile de Trente, il est vrai, ne s'est pas prononcé sur l'existence ou la non-existence de vertus morales infuses ; il n'a pas défini que la foi, l'espérance et la charité sont des vertus proprement dites, encore moins qu'elles s'enracinent dans la grâce comme dans leur principe [31]. Avant comme après le concile, on est libre de penser ou non que la charité est distincte de la grâce sanctifiante [32]. Mais si nous avons tenu à rappeler ces précisions dogmatiques, c'était afin d'entrer résolument dans les perspectives aujourd'hui communes. Nous admettrons donc l'existence des vertus morales infuses, cortège accompagnateur de la grâce habituelle et des vertus théologales [33].

Mais quel est le rapport entre les vertus infuses et les vertus naturelles innées ou acquises ? Quel est le rapport des vertus infuses entre elles ? Y a-t-il des vertus infuses avant la justification ? Les vertus sont-elles tellement liées entre elles qu'elles doivent exister simultanément, naître ou périr ensemble ? Ici les positions théologiques divergent et les raisons apportées de part et d'autre ne sont pas toujours convaincantes. Quelques points sont certains. Il faut maintenir que, si la charité est liée à la grâce habituelle de telle sorte qu'elles naissent et disparaissent ensemble, la foi et l'espérance demeurent dans une âme en état de péché mortel et ne sont chassées que par un acte contraire à ces vertus [34]. Mais cette affirmation doctrinale gêne les théologiens, ou du moins semble s'opposer à la systéma-

30. A. Michel, *Vertu*, dans *D.T.C.*, t. XV, col. 2781.

31. Sess. VI, cap. 7 (D.B., *Enchiridion*, n. 800) : « in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum *haec omnia* simul infusa accipit homo », *haec omnia*, c'est-à-dire la justice, ou la grâce, non pas seulement la foi, mais aussi l'espérance et la charité. Cfr *Gratia Christi*, p. 284-285. La distinction entre la théologie et les affirmations dogmatiques n'est pas assez soulignée dans l'excellent article du *D.T.C.* Cfr col. 2752 la conclusion de la partie positive ; col. 2763 sur le concile de Vienne, etc.

32. Arguments pro et contra dans Ch. Pesch, *Praelectiones theologiae dogmaticae*, t. V, nn. 318-324. Le P. Pesch opte pour la distinction réelle avec l'école thomiste et Suarez contre Scot, Bellarmin, Lessius et quelques autres. Cette controverse fut jadis célèbre (cfr le texte de Ripalda cité par Pesch).

33. Voir dans H. Judéaux, *Sermons et discours*, t. I, p. 245-250 une présentation imagée de cette doctrine commune.

34. A. Michel, *Vertus*, dans *D.T.C.*, t. XV, 2794-2795. Cette vérité est de foi en ce qui concerne la perte de la foi, mais pour bien préciser la note théologique, il faut se reporter aux condamnations des positions protestantes (*Conc. Trid.*, Sess. VI, cap. 13 et canon 27 ; *D.B.*, nn. 806, 838. Cfr Pesch, *Praelectiones*, t. VIII, n. 84).

tisation adoptée. Il serait tellement plus commode de penser que toutes les vertus surnaturelles sont liées à la charité et que, celle-ci disparue, l'homme pécheur ne garde que les seules vertus acquises! Détourné de Dieu par le péché mortel, il peut faire encore des actes moralement bons, être encore tempérant, chaste, juste en affaires.

Mais ici se pose un problème : cette bonté morale qui reste en lui est-elle purement naturelle, ne procèderait-elle pas d'une grâce secrète qui maintient l'orientation provisoire de sa vie, non pas comme totalité, mais partiellement? Bien plus, si les vertus surnaturelles de foi et d'espérance peuvent demeurer en l'âme de ce pécheur, pourquoi n'admettrait-on pas qu'y restent aussi les vertus morales contre lesquelles il n'a pas posé d'acte directement contraire? Si la foi et l'espérance demeurent, assure-t-on, c'est parce que Dieu, dans sa bonté, le veut ainsi, laissant encore au pécheur une planche de salut [35]. Mais à moins de nous ramener au nominalisme extrinséciste, cette raison dépasse le but, car elle prouverait tout aussi bien que Dieu laisse au pécheur d'autres vertus surnaturelles. Sans doute elles ne seront plus alors liées en faisceau, elles n'auront plus cet équilibre organique qu'assurait la charité, mais elles n'en seront pas moins encore vivantes, comme des principes d'opération surnaturelle. Si la grâce actuelle est donnée au pécheur pour qu'il se convertisse, pourquoi ne viendrait-elle pas de principes prochains, et comme d'une espèce de surnaturel rémanent?

Pour saint Thomas, la foi et l'espérance qui demeurent dans l'âme du pécheur sont bien des *habitus*, mais le Docteur angélique se refuse à leur donner le nom de *vertu* [36], et il y a là certainement autre chose qu'une question de vocabulaire. Pourquoi n'étendrait-on pas aux vertus morales surnaturelles la remarque du docteur commun? Si l'on réserve le nom de vertus aux *habitus* surnaturels qu'informe la charité, on dira encore que les vertus morales surnaturelles disparaissent avec la charité, en tant que vertus parfaites, mais il sera loisible de supposer qu'elles demeurent comme vertus surnaturelles imparfaites, comme principes d'opération réels, efficaces mais pour ainsi dire partiellement inhibés.

---

35. Pesch, *Praelectiones*, t. VIII, n. 86. Cfr *ibid.*, n. 56 la réponse à ceux qui arguent de cette rémanence de la foi et de l'espérance pour admettre l'existence de vertus théologales avant la justification. Le P. Bernard note lui-même que cette persistance de la foi et de l'espérance est *une anomalie* que le Docteur angélique cherche à expliquer (*La Vertu*, t. II, p. 340 et 342) et recourt lui aussi à la miséricorde de Dieu (p. 342, note 65).

36. *I^a II^ae*, q. 65, art. 4. — *I^a II^ae*, q. 71, art. 4 : « per unum actum peccati mortalis exclusa charitate, excluduntur omnes virtutes infusae inquantum sunt virtutes ». La foi informe et la foi vive diffèrent non d'espèce, mais comme l'imparfait du parfait; or la vertu dit perfection (*II^a II^ae*, q. 4, art. 5, ad 3). Le P. Bernard traduit : dans une âme qui n'a plus la charité, la foi et l'espérance sont comme de bonnes inclinations, *de bonnes habitudes* (*habitus*), ce ne sont plus des vertus au sens plein du mot (note 64, t. I, p. 341).

Une autre question concerne les rapports entre vertus acquises et vertus infuses. Celles-ci sont susceptibles d'accroissement encore qu'il faille ici se défier, avec les meilleurs commentateurs de saint Thomas, des comparaisons empruntées à l'ordre de la physique [37]. Cet accroissement est-il indépendant de l'exercice des vertus acquises, et comme d'un ordre tellement différent qu'entre la croissance ou la perte des vertus naturelles et l'accroissement ou la diminution des vertus surnaturelles il ne puisse y avoir aucune relation? Beaucoup de théologiens le pensent. Cependant les vertus surnaturelles sont liées à la grâce habituelle, elles croissent avec elle. Mais la grâce ne croît-elle pas elle-même par la libre coopération de l'homme? C'est ici toute la question des rapports entre la nature et la grâce, la liberté et la grâce qui est en jeu et on ne peut s'étonner que les divergences des théologiens soient liées à leurs options dans les querelles *de auxiliis* [38]. Sans entrer dans les controverses, n'est-il pas permis de penser qu'entre vertus surnaturelles et vertus naturelles il y a aussi une osmose? Tout dans notre vie surnaturelle est don de Dieu, mais tout aussi est l'effet de notre libre coopération, étant bien entendu que la coopération elle-même est un don. La grâce du Christ, en nous libérant de la servitude du péché, nous aide à devenir « nous-mêmes », à réaliser notre vocation de fils de Dieu. Elle nous arrache aux multiples déterminismes, aux habitudes mauvaises que crée en nous l'oubli de Dieu et de sa loi. Par la libre coopération aux grâces actuelles qui sont comme l'efflorescence en lui de la grâce habituelle [39], l'homme justifié se donne comme un organisme à la fois humain et surnaturel, l'exercice des vertus étant à la fois un don de Dieu et un moyen de faire grandir ce don [40]. Entre les vertus il y a une connexion à la fois naturelle et surnaturelle [41], en sorte que les actes de tempérance ne seront pas sans influence sur la croissance en humilité ou en douceur. Il faut envisager non seulement de façon statique mais de façon dynamique l'état de grâce qui fait de nous des fils de Dieu, des frères du Christ, des temples du Saint-Esprit. La grâce et son cortège de vertus, ce sont les arrhes de la lumière de gloire, c'est la vie éternelle commencée, mais dans cette marche vers l'éternité, il y a des reprises, des avancées, des reculs partiels qui ne sont pas sans affecter notre ontologie surnaturelle. Ne pas avancer c'est reculer, dit la sagesse traditionnelle, et le progrès est d'abord celui de la charité, racine, force et reine de

37. R. Bernard, *La Vertu*, t. I, notes 33 et 35, p. 329-330.

38. A. Michel, *Vertu*, dans *D.T.C.*, t. XV, col. 2767-2772. Voir les deux exposés parallèles du P. Deman et du P. de Lanversin, dans le *Dictionnaire de spiritualité*, art. *Accroissement*, t. I, col. 138-166.

39. Voir la fin de notre étude sur *la Grâce libératrice*, dans *N.-RTh.*, 1947, p. 130-131.

40. Voir les excellents développements du P. Bernard, *La Vertu*, t. II, p. 452-454.

41. *I^a II^ae*, q. 65, art. 5.

toutes les vertus. Dans l'ordre humain la prudence assure l'équilibre entre les vertus morales ; dans l'ordre surnaturel, la prudence le cède devant une charité qui, exigeant le sacrifice, est souvent folie aux yeux des hommes, mais suprême sagesse surnaturelle.

Concernant le problème de l'infusion des vertus avant la justification, on enseigne presque communément aujourd'hui qu'il n'y a pas de vertus infuses avant la justification. Le concile de Trente, qui décrit de façon admirable le processus de la justification, est plutôt favorable à cette thèse, sans qu'on puisse dire qu'il l'ait canonisée [42]. Mais si l'on prolonge l'enseignement de saint Thomas sur la différence entre la foi informe et la foi vivifiée par la charité, si l'on admet, comme nous l'avons fait, que les vertus morales infuses, quoi qu'il en soit du vocabulaire, peuvent demeurer dans l'âme du pécheur, au moins comme dispositions habituelles surnaturelles, et qu'elles ne seront chassées que par un péché formel contraire à telle vertu particulière, rien n'empêche de croire que dans sa marche vers la justification proprement dite, l'homme pécheur s'unifie progressivement, non seulement par des actes isolés, mais par des dispositions à la fois surnaturelles et humaines qui seront comme l'anticipation de la grâce habituelle avec son cortège de vertus infuses [43].

Ontologiquement parlant, la justification est soudaine : — on est en état de grâce ou on ne l'est pas. Mais l'ontologie et l'expérience de la vie spirituelle se rejoignent par des plans divers de profondeur, et les *habitus* raccordent ces plans, allant de l'être à l'agir, de la « substance » aux principes d'action et par là aux actes à la fois naturels et surnaturels qu'ils permettent d'effectuer. Privé de la vie divine, l'homme est comme un faisceau de tendances contradictoires, une multiplicité spirituelle à l'intérieur d'un unique sujet ; un désordre profond, mais qui, dans ses orientations contraires, est aussi travaillé par un désir d'unité. Dans la moindre vertu, dit un commentateur de saint Thomas qui se réclame aussi d'Augustin, il y a toujours un peu de charité [44]. Si l'homme peut chercher à s'unifier, au moins partiellement, par les fausses vertus que dénonçait Augustin, il sait bien que la véritable unification est celle que créera le renoncement à l'égoïsme. Et savoir cela, le désirer, c'est déjà une grâce de Dieu.

Le processus de la justification décrit par le Concile est donc progressif, une certaine foi, une certaine crainte de Dieu, une espérance

42. A. Michel, *Vertu*, dans *D.T.C.*, t. XV, col. 2786-2787.

43. En ce qui concerne la foi et l'espérance, cette thèse a été soutenue par un assez grand nombre de théologiens (Michel, col. 2786) et, si on est attentif à ne pas majorer les précisions scolastiques retenues par le Concile de Trente, on ne doit pas l'écarter *a priori* pour les vertus morales surnaturelles.

44. *I^a II^ae*, q. 56, art. 3, sol. 1. Cfr R. Bernard, *La Vertu*, t. I, note 68, p. 352. Cfr t. II, p. 302 et 309.

commençantes étant comme les principes d'unification des vertus elles aussi commençantes, mais vraiment surnaturelles en même temps qu'humaines. Distinguons, mais pour unir, jamais la consigne n'aura été aussi nécessaire. Ne confondons pas la nature et la grâce, mais ne les séparons pas non plus.

La meilleure comparaison qu'on puisse donner ici sera empruntée à la vie sociale, à l'unification progressive d'un pays désolé, déchiré par la guerre civile, à la suite d'une invasion étrangère. Il est un par ses désirs profonds, multiple par ses tendances contradictoires. Ici ou là, il s'unifie partiellement, avec des alternatives de reprise et de dispersion, jusqu'à ce que les forces d'union l'emportent, que le pouvoir central ait réduit les tendances centrifuges en mal d'une unification différente, impossible ou contraire à la vraie tradition du pays. Ainsi dans une âme divisée par le péché mortel. Elle n'échappe pas à l'influence de la grâce. Celle-ci, redisons-le, lui vient comme de l'extérieur, mais elle est aussi l'efflorescence, la manifestation de ces vertus commençantes (ou rémanentes) que sont les *habitus* surnaturels de foi, de crainte de Dieu, d'espérance, de repentir, comme aussi d'humilité, de tempérance, de pureté, de patience. En même temps que s'intensifient en elles ces *habitus* surnaturels, une correspondance à la grâce fait produire des actes vertueux qui sont aussi le fruit de vertus morales acquises que, sur la base d'une donnée naturelle, d'un tempérament, d'un caractère, développe l'effort personnel. L'*habitus* de charité ne viendra qu'au terme, comme le principe dernier d'unification, prolongement dynamique de la grâce habituelle, celle-ci étant l'*habitus entitativus* en qui s'enracine un *habitus operativus* à la fois un et multiple.

Les analyses qui précèdent appellent certainement une réflexion plus poussée, mais on voit que, sans renoncer à l'héritage scolastique, elles cherchent à retrouver une conception dynamique de la justification dont, à la suite d'Augustin, docteur de la grâce, s'est manifestement inspiré le concile de Trente.

Ajoutons que dans ces descriptions ou cette métapsychologie, on ne saurait oublier que toute grâce nous vient par le Christ et par l'Eglise. Si le pécheur n'échappe pas à l'influence de la grâce, c'est parce que, même coupé des racines profondes de la vie divine, il reste membre du corps de Christ. C'est dans cette vision ecclésiale de la théologie de la grâce que nous allons maintenant parler du mérite.

Le mérite.

La notion catholique de mérite heurtait violemment la sensibilité religieuse de Luther. Si dans l'œuvre de la rédemption tout est don gratuit, comment parler de mérite sans faire injure aux mérites du Christ? Quand il s'agit du salut, tout est grâce, le mérite sera donc

exclu dans toutes les directions, avant comme après la foi justifiante [45]. Dieu se donne et c'est lui qui fait tout, l'homme ne peut que recevoir passivement. Mais Luther oubliait que « recevoir est un verbe actif » ; le protestantisme ne pouvait s'en tenir à ces affirmations radicales, liées d'ailleurs à une vision pessimiste de la nature déchue plus encore qu'à une métaphysique de l'Etre et des êtres. Dès le XVI[e] siècle, la Confession d'Augsbourg atténuait la rigueur des thèses luthériennes et, de Mélanchthon au synergisme, on allait voir naître des courants opposés dont quelques-uns finiraient même par retourner à un véritable pélagianisme [46].

Nous ne nous attarderons pas à montrer que la doctrine du mérite est solidement fondée en Ecriture et en tradition, ni à voir en quel sens Augustin, qui semble donner des gages à Luther pour les œuvres qui précèdent la justification, souligne avec force le mérite qui la suit, spécialement à partir d'un texte paulinien : *fides per dilectionem operatur* [47]. Nous laisserons également de côté les attaques portées par les historiens protestants du dogme contre le soi-disant crypto-semi-pélagianisme des théologiens scolastiques [48]. Rappelons seulement que le concile de Trente, dans un très beau chapitre, montre comment les justes, unis au Christ et vivant de sa vie, méritent vraiment la récompense que Dieu leur a promise. Ils méritent non seulement la vie éternelle, mais un accroissement de grâce et aussi de gloire [49].

Le concile n'a pas voulu entrer dans les précisions de la théologie scolastique [50]. Celles-ci doivent cependant être rappelées [51]. On distingue le mérite de simple convenance, *de congruo,* et le mérite au sens strict, mérite *de condigno.* Celui-ci est propre aux justes et c'est de lui qu'il était pratiquement question au concile, dans le chapitre qui traite ex professo du mérite.

L'infidèle, à supposer qu'il soit quelque temps en dehors de toute influence directe de la grâce, ne saurait mériter la première grâce, si minime fût-elle, qui inaugure le processus de la justification. Cela est de foi contre l'erreur semi-pélagienne [52]. Quant au pécheur, bien qu'on

45. Cfr R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* t. IV, p. 151-152, cité dans J. Rivière, *Mérite,* dans *D.T.C.,* t. X, 1927, col. 713.

46. J. Rivière, *op. cit.,* col. 717-719.

47. Retenons une belle formule dans une apostrophe à l'apôtre Paul : « fidem servasti ex misericordia Dei, non ex fortitudine tua. De caetero ergo superest tibi corona iustitiae, quam reddet tibi Dominus in illa die iustus iudex. Meritis enim reddet, ideo iustus iudex. Sed etiam hic non extollatur cervix tua, quia dona ipsius sunt merita tua » (*Serm.* 298, 5; *P.L.,* 38, 1367). Pour une étude détaillée, cfr J. Rivière, *Mérite,* dans *D.T.C.,* t. X, col. 643-651.

48. Cfr J. Rivière, *op. cit.,* col. 695.

49. *Conc. Trid.,* sess. VI, cap. 16, canon 32; D.B., *Enchir.,* nn. 809-810, 842. Trad. dans *Gratia Christi,* p. 369-370, 375.

50. J. Rivière, *op. cit.,* col. 739-745, 751-757, 759-760.

51. Cfr, par ex., Van Noort, *Tractatus de Gratia Christi,* nn. 198-199, 210-225.

52. *Concile d'Orange,* can. 6-7; D.B., nn. 179-180.

puisse imaginer qu'il se trouve parfois coupé de toute grâce, nous avons dit qu'il est encore membre du corps du Christ; seulement la grâce qui lui vient de ce fait est toute gratuite et il ne peut pas la mériter. A partir de cette grâce de renouvellement spirituel, le pécheur ou l'infidèle, coopérant à la grâce, peuvent poser des actes méritoires, non *de condigno*, mais *de congruo*, c'est-à-dire ayant une certaine proportion avec le terme de la justification, sans que la suite du processus soit logiquement impliquée dans ces premières correspondances à la grâce. Si fidèle qu'on soit à coopérer à ces grâces, on ne mérite pas *de condigno* la grâce de la justification.

Les justes eux-mêmes ne peuvent mériter la persévérance finale. Celle-ci est un don spécial et comme une manifestation de la bonté toute miséricordieuse de Dieu. Nous avons rappelé jadis comment, selon les écoles, on entend ce don admirable, et dit notre préférence pour les perspectives augustiniennes, où la souveraineté du don consiste dans l'ensemble des secours accordés par Dieu aux justes, la synthèse étant un don supérieur à la série prise, si l'on peut dire, matériellement [53].

Pour être complet, rappelons que les justes peuvent mériter *de congruo* pour les autres, au moins *de congruo fallibili* (noter les nuances de ces distinctions) ce qu'ils peuvent mériter pour eux-mêmes *de condigno*. Ils peuvent même mériter aux pécheurs la première grâce de conversion. Quant aux pécheurs eux-mêmes, les théologiens ne sont guère d'accord pour savoir s'ils peuvent mériter ou ce qu'ils pourraient bien mériter pour d'autres [54].

Toutes ces distinctions paraissent parfois subtiles, mais n'oublions pas leurs incidences sur la vie de prière et de sacrifice; c'est à partir de ces précisions que les auteurs spirituels déduiront les conseils pratiques, encore que souvent la pratique de la direction des âmes les amène à assouplir une théologie d'école parfois un peu durcie. Les réflexions que nous allons proposer devront elles-mêmes s'interpréter comme un essai de jonction entre théologie et vie spirituelle.

Nul ne songe à remettre en question la distinction fondamentale. Il est par trop évident qu'autre est la situation d'un homme en état de péché mortel et celle d'un juste, ami de Dieu. Mais d'où vient la proportion qui existe entre la grâce habituelle et la vie éternelle qu'elle permet de mériter? Ou plutôt d'où vient qu'un juste puisse poser un acte méritoire *de condigno*? Dieu nous devrait-il donc la gloire du ciel en justice, comme une espèce de salaire? Saint Paul, on le sait, est ici très radical : le salaire du péché, c'est la mort, mais la vie éter-

53. *La grâce libératrice*, dans *N.R.Th.*, 1947, p. 133-136. Sur l'interprétation des textes du Concile de Trente (cap. 13, can. 22; D.B., nn. 806 et 832), cfr Michel, *Persévérance*, dans *D.T.C.*, t. XII, col. 1283-1289.

54. Van Noort, *De gratia*, n. 225.

nelle est grâce [55] et saint Augustin, repris d'ailleurs par les documents du magistère, répète à satiété qu'en couronnant nos mérites, Dieu ne fera que mettre le couronnement à ses propres dons [56]. Dans ces perspectives, le mérite *de condigno* ne serait-il pas en réalité un simple mérite *de congruo,* bien que la disproportion entre l'acte et la récompense soit moins aveuglante? S'il y a proportion, ce n'est pas, dira-t-on, entre l'acte vertueux, même surnaturel, et la récompense, mais entre la grâce et la gloire qu'elle est déjà virtuellement. Celui qui croit, au sens fort, celui qui aime est déjà sauvé.

Conscient de la difficulté [57], saint Thomas a noté que Dieu, en couronnant nos mérites, n'acquitte pas une dette; il n'est pas comme l'arbitre d'une compétition sportive qui juge de la qualité des efforts. Mais s'il récompense cet effort, c'est parce qu'il a lui-même établi cette loi et qu'il est fidèle à ses promesses [58]. Il est comme un père qui, ayant donné à son enfant de quoi mériter un plus grand don, ne revient pas sur ce qu'il a promis, mais au contraire ajoute encore de nouvelles largesses. Recourant à des comparaisons sociales, on pourrait ici évoquer une espèce de plan Marshall donnant à des nations économiquement faibles de quoi se grandir elles-mêmes, et promettant de nouveaux crédits à qui aurait bien usé des premiers. Dans l'ordre international, les plus généreux, hélas, ne sont jamais désintéressés, du moins à long terme, mais la comparaison est éclairante et on pourrait imaginer de la part d'une puissance anciennement colonisatrice un don généreux accompagné de promesses quasi royales. C'est dans de telles perspectives qu'il faut situer la parabole des talents. Le maître n'agit pas avec des esclaves, des ouvriers à qui est dû un salaire, mais avec des collaborateurs et des amis.

Mais le vrai fondement du mérite c'est notre union au Christ. Nous sommes les sarments, il est le cep. C'est parce que sa vie circule en nous que nos actes ont une réelle efficacité et une proportion véritable avec les fruits escomptés. Pour mériter, il faut être greffé sur la vigne, mais aussi coopérer activement à sa croissance [59]. Nous retrouvons alors sur ce plan christologique tous les problèmes soulevés à propos des relations entre la grâce et la liberté, mais le mystère ne doit pas

55. Rm 6, 23. Cfr *I^a II^ae*, q. 114, art. 2.

56. *De gratia et libero arbitrio,* n. 15; *P.L.,* 44, 891. Le Concile de Trente, reprenant une formule de l'*Indiculus* de Célestin (D.B., n. 141), déplace un peu l'accent : « tanta est erga homines bonitas Dei ut nostra velit esse merita quae sunt ipsius dona » (D.B., n. 810).

57. *I^a II^ae*, q. 114, art. 3.

58. *I^a II^ae*, q. 114, art. 1, c et ad 3.

59. S. Augustin, *In Ioannem,* tract. 81, 1; *P.L.,* 35, 1841. Repris dans les *Sententiae* annexées aux décisions du *Concile d'Orange,* D.B., n. 24. *Gratia Christi,* p. 359. — *Concile de Trente,* Sess. VI, cap. 16; D.B., n. 809; *Gratia Christi,* p. 370. Le P. Mersch cite ici un très beau texte de Cajetan, *Le Corps mystique du Christ,* t. II, 1933, p. 256-260.

faire méconnaître les données du problème : sans union au Christ, pas de mérite *de condigno* possible, mais si nous lui sommes unis, le mérite devient connaturel, il y a proportion entre le terme et l'acte posé, étant par ailleurs bien entendu que cet acte, qui vient de Dieu, est nôtre, qu'il se situe dans le concret d'une vie morale où Dieu, qui nous a imposé ses commandements, a promis aussi la récompense [60].

Le pécheur, lui, sans être encore chassé du corps du Christ, n'a pas la même union avec le Chef. Il n'est ni fils de Dieu au sens fort du mot, ni vivifié dans tout son être par la présence de l'Esprit. Les actes qu'il pose ne sont pas sans quelque proportion avec le terme vers lequel ils tendent; plus il se rapproche de ce terme et plus l'abîme se comble, mais tant qu'il n'est pas justifié, on ne peut parler d'un mérite *de condigno*. Si l'on pousse plus loin la comparaison entre la vie de la grâce et celle d'un organisme vivant, on comprendra que le juste puisse mériter pour les autres, bien que moins directement que pour lui-même; car on ne peut jamais séparer la croissance spirituelle des membres de celle du corps pris comme totalité [61]. C'est le sens profond du mot de l'Apôtre : « *je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps qui est l'Eglise* » (Col 1, 28). L'exclamation du même apôtre : « *si je vis, ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi* » (Ga 2, 20) doit être située dans une vision plus large encore, que nous a proposée Jésus lui-même (le pluriel *vous* doit être souligné) : « *Je suis le cep; vous êtes les sarments... c'est moi qui vous ai choisis et vous ai institués, pour que vous alliez et que vous portiez beaucoup de fruit...* » (Jn 15, 5 et 16).

Lyon (Rhône) Henri Rondet, S. J.
4, Montée de Fourvière.

60. Cfr E. Mersch, *La théologie du Corps mystique*, t. II, 1944, p. 396-398. Ces pages malheureusement inachevées eussent ramassé une doctrine qui imprègne le beau livre : *Morale et Corps mystique*.

61. Cfr *III*ª, q. 48, art. 2, ad 1 : « in quantum duo homines sunt unum in charitate, unus pro alio satisfacere potest ». Cfr *Supplem.*, q. 13, art. 2.

Les nouveaux « hommes » fossiles du Tanganyika

La grande presse vient de faire écho à de récentes découvertes de squelettes humains fossiles, faites au Tanganyika par le Dr L. S. B. Leakey, directeur du Coryndon Museum de Nairobi (Kenya) et son équipe de fouille. Vu la très haute antiquité attribuée à ces pièces — on nous parle du « plus vieil homme connu » et du « premier meurtre de l'histoire » — l'événement ne pouvait passer inaperçu. Les lecteurs de la *N.R.Th.* aimeront sans doute être informés sommairement des faits et de la signification qu'il est actuellement possible de leur accorder. C'est le but de cette note délibérément brève.

En bordure Nord du Territoire du Tanganyika, à quelque 300 km à l'Est du Lac Victoria, longue de 40 km et profonde de 300 pieds, la gorge d'Olduvai met à nu les dépôts accumulés depuis un demi-million d'années et davantage dans cette cuvette occupée aujourd'hui par la plaine de Serengeti. Correspondant pendant tout le Pléistocène à un immense lac, cette cuvette fut le siège d'une sédimentation intense au cours des périodes pluvieuses (analogues africains de nos glaciations de l'Hémisphère Nord) ; pendant les alternances arides au contraire, elle se trouva régulièrement asséchée et soumise aux conditions éoliennes. Le long des parois verticales, hautes de 100 m et magnifiquement stratifiées, on retrouve ainsi deux lits inférieurs (I et II) de dépôts lacustres (datant du premier et du second pluvial), un troisième lit (III) de dépôts continentaux du grand interpluvial, un quatrième lit (IV) lacustre correspondant au troisième pluvial. Une large vallée fut creusée dans cet ensemble à l'époque de la phase humide n° 4, qui fut comblée à l'interphase suivante de sables éoliens (V) ; tandis que des rivières temporaires vinrent recouper à une époque toute récente la séquence sédimentaire pour former la gorge actuelle. Ces précisions stratigraphiques garantissent les conditions d'enfouissement et d'exhumation dans les dépôts d'Olduvai.

La gorge a été étudiée dès sa découverte en 1911 ; c'est depuis 1931 surtout que le Dr Leakey et ses collaborateurs se sont attachés aux problèmes faunistiques, archéologiques et anthropologiques qu'elle pose [1]. Aux divers échelons de la sédimentation, divers types de faunes ont été retrouvés : 80 espèces animales environ, appartenant selon les ni-

1. L. S. B. Leakey, *Olduvai Gorge.* Cambridge University Press, 1951.

veaux stratigraphiques — c'est-à-dire selon l'antiquité des dépôts et le régime climatique qui leur présidèrent — aux diverses associations faunistiques du Pléistocène africain : respectivement les faunes d'Omo-Kaiso (I), Laetolil (II) et Kanjera (III), qui s'échelonnent ainsi de la base du Pléistocène inférieur au sommet du Pléistocène supérieur, soit sur un demi-million d'années ou un peu plus.

Parallèlement à cette chronologie stratigraphique et faunistique, et la complétant, onze niveaux distincts de techniques de taille ont été repérés par l'enquête archéologique : depuis les stades les plus grossiers de l'outillage chelléen jusqu'aux bifaces de l'Acheuléen le plus élaboré. Tout à la base, au sein du premier horizon lacustre, on repère une taille plus primitive encore : un pré-Chelléen, l'Oldowayen (ou *pebble-culture*), connu d'ailleurs aujourd'hui du Portugal au Transvaal, mais dont Olduvai (ou Oldoway) constitue le site éponyme. Il s'agit essentiellement de cailloux roulés, travaillés fort grossièrement selon des enlèvements uni- ou bi-latéraux à une seule extrémité et sans retouche postérieure : les toutes premières manifestations sans doute de l'activité de taille de la pierre.

Ainsi l'homme — pensait-on — avait fréquenté depuis un demi-million d'années les horizons d'Olduvai ; il avait chassé sur les rivages du Lac Kamasia, installé ses ateliers de taille et ses premiers sites d'occupation à l'ombre des volcans. On pouvait espérer la chance de découvrir quelque jour des squelettes humains primitifs à tel niveau inférieur de la gorge. L'intérêt de pareille trouvaille était d'ailleurs souligné depuis plusieurs années : c'est que la taille oldowayenne dont on cherche l'artisan responsable est repérée de fait depuis 1954 dans les grottes à Australopithèques du Transvaal ! On sait que ces Hominidés fort primitifs datant de quelque 600.000 ans se rattachent de très près à l'évolution phylétique du groupe humain et se situent sans doute à proximité du moment d'émergence de l'homme vrai. Mais on n'osait jusqu'à présent les situer en deçà du seuil humain.

Si l'association Australopithèque — taille oldowayenne n'est pas fortuite, et si de surcroît l'Australopithèque doit être vraiment tenu pour tailleur de cette *pebble*, et non pour le gibier occasionnel du *faber* responsable, on se trouve contraint de reconnaître la capacité industrielle à des primates, hominidés sans doute, mais fort primitifs encore, puisque leur volume cérébral ne dépasse généralement pas les 600 cc.

De deux choses l'une alors : ou bien nous refusons de voir un homme dans l'Australopithèque, mais il nous faut dans ce cas nous résigner à dissocier statut humain et capacité industrielle, vieux binome tacitement accepté par toute l'archéologie et la préhistoire classique ; ou bien nous nous obstinons à faire de la taille intentionnelle, si fruste soit-elle, le signe irréfutable du niveau humain des Australopithèques,

et nous devons alors reconnaître à l'homme primitif une morphologie plus élémentaire encore que celle que nous proposent irrévérencieusement les Néandertals et les Pithécanthropes! On voit l'enjeu et tout l'intérêt qu'il y a à préciser la validité de l'association paléontologique au niveau des *pebbles* oldowayens. Les découvertes récentes d'Olduvai trouvent leur place ici.

Les premiers documents remontent à 1955; les pièces « sensationnelles » sont découvertes le 17 juillet 1959, le 2 novembre et le 2 décembre 1960, et communiquées officiellement au *IV^e Congrès Pan-Africain de Préhistoire* à Léopoldville le 23 août 1959, et à la *National Geographic Society* à Washington le 24 février 1961. Comment se présentent actuellement les éléments du dossier[2]? Ils proviennent des deux lits inférieurs d'Olduvai, soit les lits I et II. Etudions le plus récent d'abord.

Trois niveaux d'occupation ont été repérés jusqu'à présent dans la couche II d'Olduvai : situés à la base de cet horizon (BK II), 10 pieds plus haut (SHK II) et à un étage légèrement supérieur encore (FLK II), ces trois planchers ont livré la faune classique de ce lit, caractéristique du Pléistocène moyen; l'industrie correspond respectivement aux stades 1, 2 et 3 du Chelléen. Le premier plancher a fourni deux dents hominidées et le troisième un crâne assez bien conservé. Les dimensions de cette calotte (car la base est largement détruite) sont considérables (209 $\times$ 150 mm) encore que la voûte soit basse et la visière osseuse au-dessus des orbites très soulignée. L'allure générale de cette pièce et ses proportions font songer à un individu de type Pithécanthrope (non sans analogie avec les crânes de Steinheim ou de Broken Hill), indication fournie déjà par la découverte des dents provenant du même gisement. En Afrique du Nord, comme en Chine ou en Indonésie, nous connaissons une série de Pithécanthropes appartenant grossièrement au même niveau, encore que l'outillage puisse y ressortir à des stades acheuléens plus élaborés. Si intéressantes soient-elles ces pièces du lit II d'Olduvai n'apportent donc rien de tout à fait neuf ou de particulièrement révélateur; elles confirment plutôt la position stratigraphique et l'étendue de l'aire de dispersion des Pithécanthropiens.

Le lit ancien retient par ailleurs tout l'intérêt : c'est la couche profonde I déposée au Pléistocène inférieur, au cours du premier pluvial, et caractérisée à la fois par son outillage oldowayen primitif et sa faune dite villafranchienne, analogue à celle des gisements est-africains d'Omo et Kaiso. Ici encore trois niveaux sont repérés : de haut en bas le long

2. Cfr L. S. B. Leakey, *Recent discoveries at Olduvai Gorge, Tanganyika*, dans *Nature*, vol. 181, 1958, pp. 1099-1103; *A new fossil skull from Olduvai, ibid.*, vol. 184, 1959, pp. 491-493; *Recent discoveries at Olduvai Gorge, ibid.*, vol. 188, 1960, pp. 1050-1052; *New finds at Olduvai Gorge, ibid.*, vol. 189, 1961, pp. 649-650.

du profil de la couche, c'est-à-dire du plus jeune au plus ancien, ils sont situés immédiatement sous la limite supérieure de l'horizon I (c'est le plancher d'habitation FLKN 1), 22 pieds plus bas (c'est le second plancher FLK I) et directement en dessous (le niveau FLKNN I) : ils sont donc étagés sur quelque 8 mètres de haut, le plus ancien se trouvant à une quarantaine de pieds en projection verticale sous le crâne pithécanthropien de la couche II.

Aux trois niveaux, la fouille a repéré des accumulations osseuses : ce sont de petits mammifères en général, des individus jeunes dans le cas contraire, dont les os sont tous brisés et éclatés comme on fait pour en retirer la moelle ; des rongeurs aussi, des oiseaux, des lézards, des reptiles... : toutes les indications de restes de repas à partir de proies commodes pour un chasseur inexpérimenté et mal armé. L'outillage oldowayen est fruste et caractéristique : il contient pourtant un lissoir sur os. Or, au milieu de ces débris de cuisine et de ces armes primitives, aux deux niveaux inférieurs du moins, on trouve les restes « humains » sensationnels : ici, associé à un tibia, un péroné, un bout de bassin, quelques dents et des éléments de boîte cérébrale, c'est un crâne assez complet et typique d'Australopithéciné : le fameux *Zinjanthropus boisei* ; plus bas, au niveau inférieur, tout un petit ossuaire : les restes d'un enfant de 12 ans, comportant deux pariétaux, une magnifique mandibule, un pied gauche, une clavicule, des carpiens et métacarpiens, — d'autres fragments d'un crâne encore, deux côtes, une seconde clavicule appartenant à un autre individu. Les affinités de l'enfant d'Olduvai sont confuses encore : en dépit de certains caractères proprement australopithécinés, la capacité crânienne anormalement grande et une moindre spécialisation inviterait momentanément Leakey à y voir un Hominidé primitif, différent de *Zinjanthropus*. Il est sans doute impossible de se prononcer actuellement sur ces difficiles questions de taxonomie générique ou spécifique. L'essentiel et l'intérêt ne sont pas là.

Le premier enseignement des récentes fouilles d'Olduvai est la cohérence de plus en plus satisfaisante de notre schéma évolutif appliqué à l'homme. Les pièces du puzzle progressivement exhumées aux quatre coins du Vieux Monde n'y sont point réparties au hasard le long de l'échelle géologique : avec une constance mieux accusée par l'affinement de nos méthodes de datation, on réalise aujourd'hui combien les divers types humains ou préhumains se rencontrent — « au rendez-vous du calcul » — en des horizons nettement limités et prévisibles. Compte tenu de certains phénomènes de tachy- ou de bradytélie toujours possibles sur tels rameaux de la radiation évolutive, on ne saurait attendre un *sapiens* franc avant la dernière glaciation pas plus qu'on ne peut faire déborder sensiblement aux Pithécanthropes les limites du Pléistocène moyen ; les Australopithèques sont jusqu'à pré-

sent eux aussi tous concentrés dans le Pléistocène inférieur. Loin d'être distribuées au hasard, les localisations temporelles suggèrent donc d'authentiques tempos évolutifs.

Le second mérite d'Olduvai est de fournir pour la première fois l'indiscutable évidence de la superposition des Australopithécinés et des Pithécanthropiens au sein du même gisement. Si les deux formes étaient bien échelonnées dans le temps, la difficulté et le danger des corrélations à distance commandaient la réserve dans l'appréciation de leur ancienneté relative, tant qu'il fallait comparer des séquences chronologiques, des associations faunistiques et des épisodes climatiques séparés par plusieurs milliers de kilomètres. La présence de ces deux formes en stratification verticale dans le même profil de la même gorge est donc du plus haut intérêt. Sans qu'on puisse encore exclure toute possibilité de migrations qui feraient du Pithécanthrope d'Olduvai II une forme nouvelle introduite, sans lien direct de descendance avec le Zinjanthrope et les Hominidés du Villafranchien du lit I, la continuité génétique et la parenté des deux types s'en trouvent fortement appuyées.

Ce qu'Olduvai et ses découvertes du niveau inférieur nous apportent surtout, c'est la confirmation virtuellement décisive de l'association de l'outillage oldowayen avec les Hominidés primitifs australopithèques (et autres?) suggérée depuis 6 ans par les grottes du Transvaal. Le cas d'Olduvai est particulièrement démonstratif : la stratigraphie, la succession faunistique et la séquence industrielle y sont exceptionnellement bien marquées. La localisation des fossiles hominidés acquiert du coup toute sa valeur : la conjonction des documents paléontologiques et archéologiques ne saurait être une nouvelle fois, ici moins qu'ailleurs, le fait du hasard. L'hypothèse d'un homme vrai, d'un *faber* plus moderne, parachuté pour les besoins de la cause à la base du Pléistocène et enlevant à l'Australopithèque, au Zinjanthrope ou à l'enfant d'Olduvai (qui ne seraient plus qu'un gibier) la responsabilité de l'outillage encombrant mais inéluctable, devient de moins en moins acceptable : car d'où viendrait — il y a 600.000 ans — ce *faber* plus moderne que rien n'annonce ni ne prolonge, et qui obstinément se soustrait à notre enquête et à nos fouilles. Il semble de moins en moins raisonnable, scientifiquement parlant, de refuser la seule hypothèse constamment et objectivement suggérée par les faits.

Mais s'il en est ainsi, nous nous trouvons acculés à l'alternative proposée plus haut : dissocier statut humain et capacité industrielle, ou distinguer émergence et degré d'évolution morphologique de l'homme. Sous la pression des découvertes et l'accumulation du matériel anthropologique, le problème était né et la question faisait son chemin ; on croit deviner qu'à la faveur des fouilles du Transvaal et d'Olduvai, le temps sera bientôt mûr pour une réponse.

Louvain Edouard Boné, S. J.
95 chaussée de Mont-Saint-Jean.

Actes du Saint - Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Les archives ecclésiastiques en Italie. — (Motu proprio du 29 févr. 1960. — *A.A.S.*, 1960, 997-1000).

Le 5 avril 1955, par lettre de la Secrétairerie d'Etat au cardinal Mercati, alors archiviste de la Sainte Eglise, Pie XII instituait la *Commission Pontificale pour les Archives ecclésiastiques d'Italie*. S.S. Jean XXIII, par Motu proprio du 29 février 1960, a érigé cet organisme en personne morale et en a approuvé le Statut.

Le but de ce nouvel Office du Saint-Siège est d'aider les Ordinaires et les Supérieurs religieux en tout ce qui regarde la conservation et l'administration des archives propres. Ceci se fera par l'élaboration de directives, la réponse à des consultations, l'inspection des dépôts d'archives. Les normes, assez détaillées déjà, fournies par le Code pour la conservation des archives diocésaines (c. 372-384) [1] et toute réglementation ultérieure du Saint-Siège — l'on en trouvera un premier exemple ci-dessous, p. 408 — inspireront l'activité de la Commission.

Sous le patronage du Cardinal archiviste de la Sainte Eglise, la Commission sera présidée par le Préfet des Archives secrètes vaticanes et composée de divers membres (entre autres les Secrétaires de la S.C. du Concile, de la S.C. des Religieux, de la S.C. des Séminaires et Universités) et de consulteurs. Est aussi prévue la nomination de « correspondants » bien au fait des archives propres d'un diocèse ou d'un Institut religieux.

La Commission pontificale a pour tâche de favoriser la conservation, l'ordonnance, le rétablissement, l'utilisation des archives. Elle veillera spécialement à la constitution d'inventaires facilitant les recherches. Elle inculquera aussi au clergé une meilleure estime de l'utilité des archives ; elle organisera des cours d'archivistes et des rencontres entre ceux-ci. La Commission se réunira au moins deux fois l'an et en outre chaque fois que le Président le jugera nécessaire. Elle portera à la connaissance des chefs des Dicastères romains ou des autres Commissions pontificales les mesures qu'elle serait amenée à prendre dans le champ de leurs compétence, afin d'assurer une opportune collaboration.

Les exigences de la prédication. — (Allocution du 13 février 1961 aux curés et prédicateurs de Carême de Rome. — *L'Oss. Rom.*, 13-14 févr. 1961 ; *La Doc. cath.*, 1961, col. 289-293).

S.S. Jean XXIII, après avoir dit sa joie d'accueillir pour la troisième fois les curés et prédicateurs de carême, leur expose quelles sont les exigences du ministère de la parole. A diverses reprises, le Pape cite les Constitutions du Synode romain en la matière.

« Le caractère spontané de cette aimable rencontre annuelle Nous dispense de tout préambule et Nous permet d'entrer, sans plus, dans le vif de ce que Nous désirons vous communiquer. Nous Nous adressons à vous tous, ici présents, qui vous consacrez au ministère de la parole, « *ministerio verbi instantes* » (*Act.* VI, 4), prédicateurs de carême et curés. Pour les curés, toute l'année c'est un peu le carême.

---

1. Un exposé synthétique en a été donné par H. L. Hoffmann, *De codificatione iuris achivistici per ius novissimum C.I.C.*, dans *Periodica*, 1960, pp. 204-236.

Il est certain que la parole de Dieu touche l'homme de tout âge et de toute condition, en raison de l'intime efficacité qu'elle a sur lui. Mais il y a aussi un art d'intéresser et de convaincre, un art qui s'adapte aux exigences historiques et culturelles de chaque époque. Cela veut dire que quiconque est appelé à le pratiquer doit vraiment être un instrument fidèle de la grâce.

De fait, répéter la Parole révélée et oser la commenter, en donner les applications doctrinales et la juste interprétation, est une telle charge de conscience qu'elle suppose chez le prêtre une préparation ayant déjà fait de lui un instrument docile, intelligent, pour accomplir sa sublime tâche au nom de l'Eglise tout entière, bien au-dessus de sa modeste personne. « Ce n'est pas nous-mêmes que nous prêchons — dit saint Paul — c'est le Christ Jésus comme Seigneur. Pour nous, nous nous disons vos serviteurs à cause de Jésus » (*II Cor.*, IV, 5). Le grand saint Grégoire commente bien la délicate mission d'enseignement du prêtre par ces paroles qui nous sont familières : « En vous prêchant sa gloire, nous lui préparons le chemin, afin que, venant après, il illumine vos âmes par la présence de son amour » (*Hom. 17 in Evang.*).

C'est pourquoi Nous aimons vous confier quelques brèves pensées, très utiles aux prédicateurs de carême, ainsi qu'à tous ceux, curés et vicaires, qui, tous les jours, instruisent le peuple chrétien dans chaque paroisse. Elles concernent trois choses : les sources de la prédication, la prédication elle-même et le thème qui, cette année, vous est proposé.

I. LES SOURCES DE LA PRÉDICATION

Dans le Motu proprio *Rubricarum instructum* du 25 juillet 1960, relatif aux nouvelles rubriques du bréviaire, le clergé est à nouveau exhorté à se familiariser avec la lecture et la pensée des Pères de l'Eglise. Cette suggestion était la confirmation et le sceau de ce que Nous avons souvent répété, en diverses occasions, lors de paternels entretiens avec des prêtres. Ainsi que vous pouvez le comprendre, elle traduit bien Notre préoccupation pour les bonnes et sérieuses études, poursuivies avec une ardeur persévérante; elle exprime spécialement le vœu que l'amour pour le Livre Saint et pour la Tradition soit le signe distinctif de la prédication, comme des conversations familières du prêtre.

Les canons du Premier Synode romain sont comme un écho de cette préoccupation et de ce vœu. Il y est dit en effet : « L'orateur sacré doit continuellement nourrir sa doctrine et l'adapter à son temps par une étude assidue de la Sainte Ecriture, des Pères, des traités de théologie, de la liturgie et des actes pontificaux » (Art. 256, § 1 et 2).

L'étude des Livres Saints, dans l'harmonie de l'Ancien et du Nouveau Testament, ainsi que la connaissance des Pères, de la liturgie et du magistère pontifical, vaut aussi pour les fidèles qui ont le devoir de s'instruire dans la foi; elle vaut pour tous les prêtres, en tout temps, soit dans leur jeunesse et leur maturité sacerdotale, alors que leur parole a une force particulière de pénétration, soit au soir serein de leur vie, lorsque la tranquille sagesse des années prend la valeur d'un témoignage conquérant pour les âmes.

Mais, pour rester dans le domaine même de la prédication de carême, il faut dire que le bon ecclésiastique doit, dans la composition de ses sermons et le choix de leur sujet, se soumettre à un sérieux examen de conscience et à une application particulièrement approfondie des vérités qu'il veut traiter. L'heureuse possibilité d'exposer de façon suivie, durant une période de temps si propice et si caractéristique, l'ensemble des vérités de la foi, place chacun de vous en face de ses responsabilités pour mettre en ordre, avec sagesse, ses propres notions de doctrine et d'érudition sacrée et étudier les thèmes choisis afin de les approfondir. C'est ainsi que la prédication de carême pourra porter les fruits de renouveau spirituel qu'il est naturel d'en attendre.

II. LA PRÉDICATION ELLE-MÊME

A ce sujet, les doléances sont à peu près générales : prédication et catéchismes ne sont pas suivis dans la mesure qui serait souhaitable et nécessaire. Les conditions si diverses des horaires de travail dans une grande ville, le fébrile encombrement d'activités et d'exigences plus ou moins nécessaires, en même temps que la recherche de distractions, qui ont pénétré dans l'intimité des foyers et qui meublent de diversions faciles les temps libres de la famille, rendent toujours plus malaisée la transmission de la parole du Seigneur à de larges couches de la population et, par ailleurs, rendent rares les moments de paisible recueillement requis pour écouter le divin enseignement et en tirer profit.

Mais il faut dire aussi que parfois la forme de la prédication n'est pas de nature à stimuler et à apaiser la soif des vérités éternelles.

Sobriété et mesure.

Tout a son importance : le langage, la façon d'exposer, le ton mesuré et humble. L'étalage d'une vague érudition, qui n'a rien à voir avec le sujet, a perdu l'attrait qu'il a eu pendant un temps. Aussi, tout doit être dit avec clarté, avec calme, avec respect ; jamais sur le ton amer et âpre de la polémique stérile.

C'est ce qu'a également voulu exprimer notre Synode romain : « Evitant la recherche dans ses paroles et les artifices oratoires, le prédicateur doit chercher sa force de persuasion dans la clarté et la simplicité, dans la solidité et la charité évangélique. Cependant, par respect pour la parole divine et pour ses auditeurs, il doit veiller non seulement à traiter son sujet d'une façon convenable, mais aussi à avoir une diction soignée, un ton modéré, des gestes sobres et harmonieux » (Art. 257, § 1).

On ne pourra jamais assez recommander la sobriété, la mesure. Que de choses on peut dire en quinze ou vingt minutes, sans lasser l'auditeur, à la condition de ne pas s'écarter de son sujet !

Il peut arriver parfois que quelqu'un se trouve à l'église par pur hasard ou, ainsi qu'il arrive souvent à Rome, simplement pour visiter des œuvres d'art. Ce n'est pas de l'imagination que de penser que Dieu a choisi telle parole ou tel moment pour toucher un cœur et le convertir. Quel honneur et quel mérite pour le prédicateur devenu ainsi un instrument de grâce et de salut !

La sainteté de vie du prédicateur.

Il va sans dire que cet art des arts qu'est la conquête des âmes doit puiser sa force dans la prière et la sainteté de la vie sacerdotale, dans la vie de recueillement et de contemplation. Ecoutez, écoutez encore le Synode. Quel encouragement et quelle nourriture spirituelle pour les curés et les prédicateurs de Notre diocèse de Rome ! « L'orateur sacré doit chercher dans l'étude et la prière les voies permettant d'obtenir de Dieu les dons de la grâce qui convertissent les hommes au Christ et les font vivre dans la piété » (Art. 256, § 3). Et encore : « Si le prédicateur unit une vie sainte et exemplaire à une solide piété, sa parole, la grâce divine aidant, touchera plus efficacement les âmes de ses auditeurs ; et il sera à l'abri de la recherche de la gloire et des compliments » (Art. 258).

Méditons l'Evangile, Chers Fils, pour notre plus parfaite préparation. Au milieu de la confusion de tant de propos humains, l'Evangile est la seule voix qui éclaire, attire, réconforte, apaise ; vous savez par expérience avec quelle attention les âmes suivent le prêtre qui parle de l'Evangile, l'explique, en inspire continuellement ses paroles et sa vie.

Donner aux fidèles une nourriture solide.

Quant aux sujets à traiter, il est évident que la prédication ne doit pas se réduire à une suite de « fervorini », ni aborder uniquement le domaine de la

morale ou seulement quelques-uns de ses aspects. Elle doit tout embrasser : foi, morale, culte, afin de donner aux fidèles une nourriture solide, de sorte que leurs convictions intellectuelles passent dans leur vie et que leur ferveur augmente au contact de la vie sacramentelle de l'Eglise.

Ainsi que Nous avons tenu à le dire lors de Notre première rencontre avec vous, le 10 février 1959, « le peuple nous demande un pain substantiel de vérité; ne lui servons pas de menus traités ou des récits plus ou moins édifiants, qui n'ont pas de prise profonde sur l'esprit. Certains de ces thèmes sont particulièrement importants et graves... et tout cela non à grand renfort de vague érudition, mais en des exposés de doctrine céleste vivants et intéressants. L'idéal consiste à savoir si bien présenter la doctrine, en gardant de justes proportions, que rien ne soit oublié et que tout tourne au profit d'une solide formation intellectuelle » (*Discorsi, Messaggi, Colloqui,* I, p. 140).

III. LE THÈME DE CE CARÊME

Ce que Nous avons dit jusqu'à présent permet de nous arrêter sur la série de sujets qui, cette année, sont proposés à votre prédication : ils s'inspirent de l'annonce du salut, offert à tous les hommes, c'est-à-dire de la Rédemption opérée par le Sauveur Jésus, au prix de son Très Précieux Sang, dont les fruits sont appliqués en vertu du Sacrifice eucharistique et étendus à tous les hommes par l'action sanctificatrice et missionnaire de l'Eglise.

Ce thème est déjà familier aux membres de l'Action catholique, auxquels il est présenté avec une insistance particulière dans leur campagne annuelle. Il sera donc l'occasion de méditations efficaces pour les différentes catégories du laïcat catholique, plus spécialement engagé dans son œuvre de collaboration à l'apostolat hiérarchique. Mais au-delà de ces organisations, le thème choisi peut intéresser un plus vaste public et lui suggérer de salutaires réflexions et résolutions sur l'un des points les plus importants de la doctrine catholique, sur l'essence même du christianisme. Le salut est opéré, en Jésus-Christ, pour tous les hommes marqués par le péché. Au milieu des ténèbres, des erreurs doctrinales et des aberrations morales, il faut s'en tenir à ce point important et sûr : par le Verbe de Dieu qui s'est fait chair, l'homme est inséré dans la vie même de la bienheureuse Trinité et il devient héritier du ciel; la sérénité et la paix se répandent sur la vie humaine et en tempèrent les amertumes et les épreuves. « Votre vie est cachée avec le Christ en Dieu » (*Col.,* III, 3). Telles sont les paroles de paix qu'attendent les âmes souffrantes et lasses; le bon Jésus nous a appelés à être ses hérauts et ses évangélistes, que la voix du peuple chrétien bénit et remercie : « Qu'ils sont beaux les pieds des messagers de la Bonne nouvelle » (*Rom.,* X, 15). Efforçons-Nous d'être des messagers fidèles du divin Sauveur, d'être sa voix elle-même, afin que la grâce de la Rédemption continue d'opérer pleinement et abondamment dans le monde.

Nous vous adressons Nos vifs encouragements pour la sainte tâche que vous allez entreprendre et Nous prions le Seigneur de vous réconforter par sa lumière et sa grâce, afin que vous puissiez semer dans la bonne terre, en attendant une très abondante récolte.

Que le Dieu de la paix soit avec vous tous. Amen (cfr *Rom.,* XV, 33). »

COMMISSION PONTIFICALE POUR LES ARCHIVES ECCLESIASTIQUES D'ITALIE

Instruction du 5 décembre 1960 aux Ordinaires et Supérieurs religieux d'Italie. — (*A.A.S.,* 1960, p. 1022-1025).

En exécution du Motu proprio dont il a été question ci-dessus (p. 405) Mgr

M. Giusti, président de la Commission pontificale pour les Archives ecclésiastiques d'Italie, a soumis à l'approbation du Souverain Pontife, dans une audience du 5 décembre 1960, les premières instructions aux Ordinaires et Supérieurs religieux. Nous en relevons les dispositions les plus caractéristiques.

Le matériel rassemblé dans les archives, qu'il soit ancien ou récent, forme une unité et par sa nature et par sa destination. Il faut qu'un soin égal, inspiré des moyens techniques les mieux adaptés, soit porté à la conservation des diverses pièces.

En principe, les archives sont conservées par l'entité juridique dont elles proviennent. Dès lors le transfert d'archives à un centre diocésain et régional est subordonné à l'assentiment de la Commission pontificale. Toute espèce d'aliénation et cession est absolument défendue, non seulement des pièces qui, à cause de leur caractère historique, doivent être considérées comme des biens précieux (cfr c. 1497, § 2) mais aussi de tout acte ou écrit qui par sa nature et destination appartient à ces archives ecclésiastiques. Si la personne juridique qui détient les archives vient à disparaître, celles-ci, sauf dispositions contraires, passent à la personne de rang supérieur.

Les Ordinaires et les Provinciaux religieux nommeront un « Délégué pour les archives » qui les aidera en tout ce qui concerne la surveillance et l'ordre des dépôts d'archives de leur juridiction. Les Instructions, ne faisant pas mention à cette occasion du Chancelier épiscopal à qui revient la tâche de veiller aux archives de la curie (c. 372), paraissent envisager un nouvel office. Mais sans doute le chancelier sera-t-il le plus apte à le remplir... si par ailleurs il en a le temps.

Il est de grande importance d'établir judicieusement la classification selon laquelle les pièces d'archives seront rangées.

L'élimination régulière des pièces que l'on peut juger n'être plus utiles est une opération délicate. Jamais la décision ne peut être prise par une seule personne; une commission de trois membres au moins, dont la manière de voir sera contrôlée par l'Ordinaire ou le Supérieur, fixera les normes selon lesquelles cette destruction sera faite. De celle-ci d'ailleurs on tiendra un procès-verbal. La destruction de toute pièce de plus de cent ans demande l'intervention de la Commission pontificale.

La consultation des archives pour fin d'études doit être accordée largement, comme c'est le cas pour les archives secrètes du Vatican. La photographie des pièces sera pareillement concédée; mais non pas, sans permission de la Commission pontificale, du fonds entier d'archives ou d'une section importante.

Le prêt de documents ne sera accordé que dans des cas exceptionnels et avec les garanties requises. S'il comporte un transfert momentané (p. ex. pour une exposition) à une entité non soumise à la juridiction de l'Ordinaire ou du Supérieur religieux, il faudra chaque fois l'approbation de la Commission pontificale. En tout cas, le prêt à des personnes privées est toujours interdit. E. B.

Composition des Commissions préparatoires du IIe Concile œcuménique du Vatican.

Nous donnons ci-dessous les nominations aux commissions conciliaires parues dans *L'Osservatore Romano* depuis les informations publiées dans la *N.R.Th.*, 1961, p. 198-199. Les dates insérées entre parenthèses renvoient au numéro correspondant de *L'Oss. Rom.*

Commission centrale.

Membres : Son Em. Rév.me le card. Clément Micara, vicaire de Sa Sainteté pour le diocèse de Rome; Son Em. Rév.me le card. Louis Traglia, pro-vicaire de Sa Sainteté pour le diocèse de Rome (19.2.61).

Commission théologique.

MEMBRE : Son Exc. Rév.me Mgr Maurice Roy, archev. de Québec (2.3.61).

CONSULTEURS : RR.PP. Philippe de la Trinité, O.C.D., Ernest Vogt, S. J. et Narcisse Garcia, C.M.F. (2.3.61).

Commission des évêques et du gouvernement des diocèses.

MEMBRE : Son Exc. Rév.me Mgr Jean Villot, év. coadj. de Lyon (12.3.61).

CONSULTEUR : Son Exc. Rév.me Mgr Léon-Richard Smith, év. aux. de Buffalo (2.3.61).

Commission pour la discipline du clergé et du peuple chrétien.

MEMBRE : R.P. Guillaume Mohler, S.A.C. (24.2.61).

CONSULTEURS : Son Exc. Rév.me Mgr Charles P. Greco, év. d'Alexandrie; R.P. Jean-François Motte, O.F.M. (23/24.1.61); MM. les abbés Hugo Aufderbeck et Jean Catti (12.3.61).

Commission des Religieux.

MEMBRE : R.P. Jérôme Grasser, O.S.B. (23/24.1.61).

CONSULTEURS : RR.PP. André Guay, O.M.I. et Gérard Escudero, C.M.F. (23/24.1.61); R.P. Jean M. Mix, C.R. (22.2.61).

Commission pour la discipline des Sacrements.

MEMBRES : Mgr Jacques Denis; RR.PP. Antoine Delchard, S. J., Jean Visser, C.ss.R., et Antoine Peinador, C.M.F. (2.3.61).

CONSULTEUR : R.P. Charles Rahner, S. J. (23.3.61).

Commission de la liturgie.

MEMBRES : Son Exc. Rév.me Mgr Simon-Conrad Landersdorfer, év. de Passau; Mgr Henri Cattaneo; R.P. A.-M. Roguet, O.P. (12.3.61).

CONSULTEURS : Mgr Ernest Moneta Caglio; M. l'abbé Balth. Fischer (12.3.61).

Commission des études et des séminaires.

MEMBRES : LL. Exc. Rév.mes NN.SS. Vincent-Marie Jacono, év. tit. de Patara, et François Bertoglio, év. tit. de Paro (22.2.61).

CONSULTEURS : M. l'abbé Joseph-Marie Albareda-Herrera, de l'Opus Dei (22.2.61) et le R.P. Laurent Suarez, des « Scuole Pie » (2.3.61); Mgr Eric Kleinedam et M. l'abbé Louis Bettazzi (12.3.61).

Commission pour les Missions.

CONSULTEURS : Son Exc. Rév.me Mgr Célestin-Joseph Damiano, archev.-év. de Camden; RR.PP. François Legrand, C.I.C.M., et Louis Bisoglio, C.M. (2.3.61).

Commission pour l'apostolat des laïcs.

MEMBRES : Mgr Ferdinand Prosperini; R.P. Joseph Menichelli, C.M. (23/24.1.61).

CONSULTEURS : NN.SS. Charles-Edouard Bourgeois et Guillaume-F. Kelly (2.3.61); R.P. Pierre Richards, C.P. (22.2.61).

Secrétariat de la presse et des spectacles.

CONSULTEURS : Mgr Arthur H. Ryan (12.3.61); Mgr F. Vallainc (18.3.61).

Secrétariat pour l'union des chrétiens.

MEMBRES : LL. Exc. Rév.mes NN.SS. Gérard M. F. Velsen, év. de Kroonstadt (23/24.1.61) et Thomas Holland, év. coadj. de Portsmouth (2.3.61); Rév.me P. Abbé Léon von Rudolf, O.S.B. (23/24.1.61); Mgr Henri Ervers (22.2.61).

CONSULTEUR : M. l'abbé Pierre Michalon, P.S.S. (23/24.1.61); R. P. Werner Becker, de l'Oratoire (12.3.61).

Bibliographie

THEOLOGIE

M. Schmaus. — *Katholische Dogmatik.* Band IV. Halbband 2. *Von den Letzten Dingen.* 5e édit., Munich, M. Hueber, 1959, 25 × 17 cm., xx-748 p. Prix : 26 marks broché ; 29,80 marks relié.

C'est à une véritable refonte de la 4e édition du tome IV/2 de sa *Dogmatique* (cfr *N.R.Th.*, 1957, p. 868) que s'est attelé Mgr Schmaus en y insérant le meilleur d'un livre paru en 1948 : *Von den letzten Dingen* (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 656-657) dont la présentation décourageait le lecteur et dont l'édition se trouve actuellement épuisée. Le présent volume, qui a presque triplé par rapport à l'édition précédente, est peut-être le meilleur de toute la *Dogmatique*. Son plan a singulièrement gagné en clarté. Il se divise en deux grandes sections où, comme dans la 4e édition, l'eschatologie générale précède l'eschatologie individuelle. La première section traite successivement de la condition historique de l'homme et de la révélation, du Règne de Dieu comme contenu et sens de la révélation, du retour du Christ (fait et moment), de la résurrection des morts, du jugement général et de l'« être nouveau » de l'homme et du monde. C'est certainement la partie la plus originale, qui n'a guère son pendant dans les traités traditionnels *De novissimis*. La seconde section, pour suivre l'exposé classique, n'en contient pas moins des vues renouvelées : ontologie et signification éthique de la mort, jugement « particulier », enfer, purgatoire, ciel. L'ouvrage se recommande par ses qualités : accent fortement christocentrique de la doctrine (« les fins dernières sont présentées comme l'intégration de la personne et de l'agir du Christ à sa propre plénitude [...] au sens de ce mystère que nous désignons par les mots de corps mystique ») ; importance des données scripturaires qui dominent sans cesse la réflexion théologique ; souci d'approcher les modes de pensée contemporains sur des sujets aussi actuels que, par exemple, l'historicité de la condition humaine et le sens de la mort ; solidité de la doctrine unie à une ouverture de pensée dans les questions difficiles laissées aux spéculations des théologiens ; enfin un style agréable fait de ce volume plus qu'un manuel de cours, un livre de formation religieuse et même de doctrine spirituelle. J. Bouvy, S. J.

P. Maury. — *L'eschatologie.* Coll. Nouvelle série théologique. Genève, Labor et Fides, 1959, 25 × 18 cm., 88 p.

L'auteur estime à bon droit que l'eschatologie doit être présente à l'ensemble de la doctrine chrétienne. Il veut montrer notamment comment elle imprègne la doctrine de la création et celle de la réconciliation. Il esquisse ainsi la perspective eschatologique dans laquelle se place l'économie du salut. Telle qu'elle est tracée, cette perspective est-elle satisfaisante? Il semble que la caractéristique essentielle de cette eschatologie calviniste soit d'être située simplement dans l'avenir. L'auteur affirme que « la parousie est le seul contenu de l'eschatologie ». Dans le présent, il n'y a que des signes, et non la réalité signifiée ; il y a la promesse, et non l'accomplissement. Cette affirmation revient sous diverses formes : la vie chrétienne actuelle ne va que jusqu'au seuil du Royaume, et n'y entre pas encore ; elle ne possède pas Dieu ; la Rédemption est à venir. Saint Paul avait eu cependant un langage différent, lorsqu'il parlait d'une rédemption qui avait eu lieu et qui était possédée par les chrétiens dans le Christ, ou lorsqu'il ne craignait pas de dire que nous sommes déjà ressuscités avec le Christ. Certes, il y a un aspect de l'eschatologie qui demeure futur ; mais ce que n'a pas considéré l'auteur, c'est la réalisation présente de l'es-

chatologie, qui est une marque distinctive de l'œuvre du Christ ici-bas. Ne pas comprendre que le chrétien porte en lui non seulement la promesse mais déjà un accomplissement de l'eschatologie, c'est appauvrir essentiellement notre situation eschatologique. Le sacramentalisme réaliste, que l'auteur reproche à l'Eglise catholique, ne nuit pas, en fait, à la perspective eschatologique, ni ne s'oppose à elle; il témoigne bien plutôt que l'eschatologie entre dans la réalité actuelle de notre vie. J. Galot, S. J.

Mgr A. Piolanti. — *Eucaristia.* Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa. Tournai-Rome, Desclée et C^ie^, 1957, 25 × 17 cm., XVI-1231 p. Prix : 6.500 lires.

Pour publier cette véritable somme sur l'Eucharistie, Mgr Piolanti, Recteur de l'Université Pontificale du Latran, s'est entouré d'une cinquantaine de collaborateurs. Nous devons renoncer à les citer tous. Parmi eux figurent des théologiens chevronnés, italiens pour la plupart, mais aussi français, belges, espagnols et allemands. Plusieurs se sont fait un nom dans le secteur des sciences religieuses pour lequel on a fait appel à leur compétence. L'ouvrage est divisé en deux parties conformes au double but poursuivi par la collection *Teologia e Vita* : doctrine et culte de l'Eucharistie. La première partie suit le plan des exposés traditionnels, en distinguant bien, selon une juste méthode, les données de la foi de l'explication théologique. On interroge tout d'abord les sources : enseignement de l'Ecriture (signalons l'étude approfondie et très à jour de Don Ruffino sur le N.T.), de la Tradition (enseignement des Pères et documents archéologiques), du Magistère. Vient ensuite l'étude théologique du mystère eucharistique : présence réelle, sacrifice de la messe, sacrement. C'est ici que la contribution de Mgr Piolanti est la plus importante. La perspective est résolument thomiste. Mais aux questions classiques s'ajoutent des problèmes contemporains : une étude de plus approfondie (pas encore assez, à notre avis) du rapport entre le symbole et la réalité dans l'Eucharistie (D. Zanni) et une autre sur la participation des fidèles à la messe (Mgr Philips). Un chapitre est consacré aux erreurs doctrinales de l'antiquité à nos jours. Bon exposé des principales hérésies; même certaines déviations doctrinales récentes ou des explications insatisfaisantes sont pourchassées avec acribie. Un intéressant groupe d'articles montre la connexion du Sacrement avec les autres mystères de la foi : on traite des rapports de l'Eucharistie avec le sacerdoce, l'Eglise, la Vierge, le Sacré-Cœur et la Sainte Trinité. Enfin, deux articles de ton apologétique sur les rapports que certains ont cru voir entre l'eucharistie primitive et les repas cultuels païens et sur les objections faites à partir de la science moderne. La seconde partie du volume est consacrée au culte eucharistique : petite histoire de la messe (Dom Capelle), la concélébration (l'article du P. Hanssens, 1955, est antérieur au décret du S. Office), les diverses formes de culte privé et public (communion, réserve, fêtes, confréries), la législation canonique et la place du culte eucharistique dans la spiritualité, l'art, la littérature et, en conclusion, dans la vie sociale présente. Il faut louer la richesse d'information de ce gros volume et la solidité de sa doctrine. Une bibliographie choisie termine chaque article. Dans pareille entreprise, certaines redites étaient inévitables. S'il est question des Orientaux dans la partie doctrinale (témoignages patristiques et question de l'épiclèse), on s'étonnera de constater que dans la seconde, qui a pour titre l'Eucharistie dans la vie de l'Eglise, rien ne soit dit des liturgies des églises orientales vivant en communion avec Rome. Regrettons enfin que les éditeurs n'aient pas poussé jusqu'au bout le soin de la présentation. Trop souvent, pour un ouvrage de cette qualité, les noms propres étrangers sont massacrés (Schawb, Bequé, Billaurt, Eeret, Van Noorth, Scniewind, De La Taille, etc.). 27 coquilles (au moins) déparent les seules notes au bas de quatre pages (p. 347-350) prises au hasard dans un des articles de Mgr Piolanti. J. Bouvy, S. J.

J. Marić. — *Quaestiones quaedam christologicae ex dogmatum historia selectae nova ratione illustrantur.* Zagreb, Kaptol 11, 1960, 28 × 20 cm., VI-255 p.

En présentant cet ensemble de notes dactylographiées, un professeur émérite d'histoire du dogme veut faire en sorte que le résultat de ses recherches personnelles puisse servir à d'autres. M. J. Marié examine plusieurs questions relatives aux controverses christologiques des premiers siècles. Ces questions concernent les origines du monophysisme : la position de S. Cyrille d'Alexandrie, celle d'Eutychès et la définition de Chalcédoine ; puis elles envisagent certains promoteurs du monothélisme et du monénergisme. La préoccupation de l'auteur est surtout de montrer que la véritable doctrine professée par Eutychès n'était pas le monophysisme qu'on lui a reproché, et qu'elle pouvait se comprendre en un sens orthodoxe, dans la ligne de pensée de S. Cyrille. Cependant, au cas où l'on devrait accorder à l'auteur qu'Eutychès s'en tenait simplement à la doctrine de S. Cyrille, on peut encore se demander si ce ne fut pas précisément l'erreur d'Eutychès, d'avoir voulu exprimer le dogme de l'Incarnation en une terminologie dépassée par le développement théologique, et d'avoir voulu demeurer en deçà de la distinction des deux natures. J. Galot, S. J.

E. Gutwenger, S. J. — *Bewusstsein und Wissen Christi.* Eine dogmatische Studie. Innsbruck, F. Rauch, 1960, 22 × 14 cm., 200 p. Prix : 96 S.

La question de la conscience du Christ est fort discutée dans la théologie contemporaine. Elle est traitée méthodiquement dans cet ouvrage, sous ses divers aspects. L'auteur constate que d'après les déclarations de l'Évangile, le « moi » de Jésus se rapporte au Logos. Cette constatation fondamentale est de la plus haute importance ; elle demeure inattaquable même si l'explication proposée dans le sens d'une « persona composita » et d'une périchorèse entre l'hypostase du Logos et la nature humaine apparaît plus discutable ou d'une expression moins heureuse. Ensuite, l'auteur étudie les données de l'Écriture et de la tradition patristique concernant la science de Jésus ; il conclut à l'existence de la vision intuitive, et, pour en montrer la compatibilité avec la souffrance et la liberté, il distingue vision et fruition bienheureuse. De fait cette distinction indique la voie d'une solution ; il ne nous paraît d'ailleurs pas utile, pour l'appliquer à la Passion, de faire appel à la comparaison d'une vision intuitive de Dieu qui serait accordée à un damné, comparaison hasardeuse et qui risque de faire injure au Christ. Enfin, après avoir considéré les problèmes de la conscience et de la science, l'auteur aborde, plus brièvement, celui de l'ontologie du Verbe Incarné ; il se rallie à l'opinion de l'« union pure », celle qui justifie l'absence de personne humaine par le seul fait de l'union hypostatique sans recours à un mode ni à un *Esse* unique. Nous ne pouvons marquer, dans ces quelques lignes, toutes les nuances que l'auteur a voulu mettre dans la solution qu'il défend. Son ouvrage témoigne d'une réflexion personnelle approfondie, qui envisage de front les problèmes sans se borner à suivre les chemins battus, et qui cherche à caractériser, par une philosophie et une psychologie plus existentielles, les aspects complexes de la conscience du Christ. J. Galot, S. J.

Philippe de la Trinité, O.C.D. — *La Rédemption par le Sang.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, 25. Paris, A. Fayard, 1959, 20 × 15 cm., 122 p. Prix : 3,50 N.F.

Quelles sont les parts de la justice et de l'amour dans la Rédemption ? C'est le problème essentiel sur lequel se concentre l'attention de l'auteur. A bon droit, il écarte d'abord les « miroirs déformants » sous lesquels a été parfois présenté le mystère rédempteur, par ceux qui ont voulu y voir une manifestation de la colère divine s'abattant sur Jésus. Il montre que le sacrifice du Calvaire ne s'explique que par une justice vindicative, et il souligne le primat de la miséricorde. Faut-il pour autant éliminer toute intervention d'une justice dans la Rédemption ? L'auteur maintient que la satisfaction vicaire est une réparation de justice, mais commandée par la miséricorde divine et le don divin. Un aspect de l'explication nous paraît plus obscur : d'après l'auteur il n'y aurait point là de justice commutative, mais seulement distributive ; cette application de la notion de justi-

ce distributive semble quelque peu étrange, et l'explication elle-même suggérerait plutôt qu'il s'agit d'une justice commutative entendue en un sens analogique, puisque le Christ offre une réparation en justice pour nous. Mais quoi qu'il en soit de l'analyse notionnelle, la doctrine de l'ouvrage a le grand mérite de bien faire ressortir la primauté absolue de l'amour dans le sacrifice rédempteur, et d'en montrer le fondement dans les textes de l'Ecriture ainsi que dans l'exposé de saint Thomas. J. Galot, S. J.

B. Strack, O.F.M.Cap. — *Christusleid im Christenleben.* Ein Beitrag zur Theologie des christlichen Lebens nach dem heiligen Bonaventura. Coll. Franziskanische Forschungen, 13. Werl-Westf., Dietrich-Coelde, 1960, 24 × 17 cm., VII-XVII-158 p. Prix : 15 marks.

Dans la vie du Verbe incarné, c'est surtout la Passion que considère saint Bonaventure. Mais comment cette Passion du Christ agit-elle sur notre vie? Tel est l'objet de la thèse du P. Strack. L'auteur avait été frappé, en lisant les œuvres du Docteur Séraphique, de constater la place importante qu'y joue l'imitation du Christ crucifié. Cette imitation n'est pas simple attitude pratique qui se conformerait, de l'extérieur, au modèle que l'on contemple. Elle se fonde sur une conformité plus foncière, inscrite dans notre être. La ressemblance avec le Crucifié s'effectue d'une manière ontologique en nous par la charité et par la foi; en outre, elle est imprimée à titre indélébile par le caractère sacramentel. Lorsqu'on prend attention à cette conformité ontologique, on n'est plus tenté de traiter de tournures rhétoriques des expressions comme la transformation du cœur en la forme du Crucifié. De cette conformité dans l'être, résulte alors une conformité dans l'agir, par les vertus qui caractérisent la Passion : amour, obéissance, pauvreté, humilité, patience, chasteté. En rassemblant les textes de S. Bonaventure, épars dans ses œuvres, et en systématisant leur doctrine, l'auteur a fait un excellent travail d'analyse et de synthèse, qui éclaire les fondements de la spiritualité du grand Docteur. J. Galot, S. J.

Cl. Dillenschneider, C.ss.R. — *Le Christ, l'unique prêtre et nous ses prêtres.* I-II. 2 vols, Paris, Alsatia, 1960-1961, 23 × 15 cm., XIV-329 et VIII-315 p. Prix : 15,75 N.F. par volume; 19,75 N.F. relié.

C'est tout l'ensemble de la doctrine du sacerdoce qui nous est présenté ici par un auteur dont la compétence avait été particulièrement appréciée dans le domaine de la théologie mariale, et dont le nouvel ouvrage atteste une réflexion approfondie sur le mystère du prêtre. L'exposé est fait d'une manière fort méthodique. Il s'attache d'abord à montrer ce qu'est le sacerdoce du Christ, comment il a été préparé dans l'Ancien Testament, quelles sont les données de l'Evangile et de l'épître aux Hébreux à ce sujet. Dans une explication théologique, l'auteur s'efforce notamment de déterminer la part respective des mystères de l'Incarnation et de la Résurrection dans le sacerdoce de Jésus, et d'indiquer en quel sens il y eut une consécration inaugurale puis une consécration pascale du Christ Prêtre. On sait que sur ce thème, le P. Lécuyer vient de publier une étude bien appuyée sur la tradition patristique en même temps que sur l'Ecriture. Le P. Dillenschneider continue par un aperçu sur le sacerdoce des fidèles, puis il en vient à l'analyse du sacerdoce hiérarchique dans l'Eglise. Il aborde les questions de la sacramentalité de l'épiscopat, et du rite sacramentel de l'ordination presbytérale. Il s'attarde davantage à définir la vocation, le caractère, le pouvoir, et la grâce du sacerdoce. Dans la présentation détaillée du ministère sacerdotal, il distingue trois offices : ministère de la parole, ministère des sacrements, ministère de la louange divine. Puis dans un deuxième volume, il donne un beau traité de la spiritualité sacerdotale : il expose les exigences de sainteté qui s'imposent au prêtre, la gravité du péché dans une vie sacerdotale, les vertus qui doivent plus spécialement caractériser cette vie, aussi bien dans son aspect personnel que dans sa mission apostolique, et il termine par un aperçu sur les rapports de Marie et du sacerdoce. Le souci d'une solide et riche doctrine s'allie à la préoccupation pastorale

de faire comprendre aux prêtres la nature et l'étendue de leur mission; l'ouvrage est bien apte à faire pénétrer ses lecteurs dans l'immense mystère du sacerdoce.
J. Galot, S. J.

Vocation sacerdotale. Recherche théologique. Paris, Vocations sacerdotales et religieuses, 1960, 24 × 16 cm., 173 p. Prix : 6,50 N.F.

On déplore aujourd'hui un peu partout une crise de vocations sacerdotales. Les conditions sociales ne sont guère favorables à leur éclosion. Mais une cause plus profonde de cette crise ne réside-t-elle pas dans l'ignorance de la vraie nature de la vocation sacerdotale et des signes auxquels on peut la reconnaître? Ce fascicule hors-série de la revue *Vocations sacerdotales et religieuses* répond à ce souci d'information. Il est introduit par Mgr de Bazelaire et est dû à la collaboration de Mgr Garrone, de M. le Chanoine Leclercq, Recteur des Facultés Catholiques de Lille, de M. l'abbé Delabroye, de M. l'abbé Izard, directeur de la revue, du P. Spicq et du Centre lillois des vocations. Il constitue une approche biblique, théologique et pastorale du mystère des vocations dans l'Eglise : priorité de l'appel de Dieu, auquel répond le libre consentement de l'homme et que sanctionne le verdict de l'Eglise. Dans cette perspective, les auteurs examinent le rôle des « médiations créées » dont Dieu se sert pour susciter ses ministres. J. Bouvy, S. J.

A.-M. Carré, O.P. — *Le vrai visage du prêtre.* Conférences de Notre-Dame de Paris. Le sacerdoce de l'éternelle Alliance. Année 1959. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 19 × 12 cm., 176 p. Prix : 6 N.F.
— *Le sacerdoce des laïcs.* Idem, Année 1960. Ibidem, 1960, 184 p. Prix : 6 N.F.

Ceux qui ont suivi, ces deux dernières années, les Conférences du Père Carré à Notre-Dame en retrouveront, sous l'écrit quelque peu retouché et annoté pour les besoins de l'édition, la doctrine solide et ouverte aux questions du monde contemporain, la ferveur persuasive, l'éloquence directe où l'interrogation passe au dialogue ou à l'exposé parfois sinueux, et se conclut par l'exhortation vibrante. Les deux thèmes de ces prédications de Carême se complètent merveilleusement; ils offrent une image vraie de l'Eglise d'aujourd'hui, où la coopération du prêtre et du laïc est devenue plus que jamais indispensable, même si parfois elle fut mal entendue, même si les tâches respectives furent çà et là confondues. Le sacerdoce hiérarchique, tout relatif à celui de l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes, fait du prêtre l'homme du sacrifice, par la parole et par le rite sacramentel, le consacre au service du Christ et de l'Eglise pour que, s'étant fait tout à tous, il multiplie, avec les autres membres du corps sacerdotal, la presence active et permanente du Christ à travers les fluctuations de l'histoire. Le sacerdoce des laïcs, inauguré au baptême, fait d'eux les membres d'un peuple nouveau, qui se purifie et se sanctifie dans la pénitence, se multiplie au sein de la famille chrétienne, se rassemble en actions de grâce autour de l'Eucharistie, est chargé de mission dans ce monde appelé à entrer dans l'Alliance éternelle. Cette note universelle n'est jamais absente des conférences du P. Carré; il sait que sa parole dépasse l'auditoire de Notre-Dame et peut atteindre, parce qu'elle est chargée de l'amour fort et délicat du Christ, les cœurs timorés, les esprits hésitants et les croyants qui s'ignorent sous leurs refus obstinés. J. Bouvy, S. J.

PATROLOGIE

TEXTES

Irénée de Lyon. — *Démonstration de la prédication apostolique.* Edit. L. M. Froidevaux. Coll. Sources chrétiennes, 62. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 20 × 13 cm., 184 p. Prix : 960 frs.

La *Démonstration de la prédication apostolique* de S. Irénée, sorte de petit

code des vérités essentielles à croire, illustré abondamment d'explications scripturaires, est connue depuis la découverte, en 1904, d'un manuscrit arménien et surtout par les assez nombreuses traductions en diverses langues qui en ont été faites jusqu'à nos jours. La nouvelle traduction française de M. Froidevaux a largement profité des éditions antérieures, ainsi que d'une nouvelle collation sur microfilm du manuscrit arménien, avantage d'autant plus appréciable que le texte arménien conservé est d'une intelligence difficile. Si l'Introduction est succincte et ne s'étend pas sur l'aspect doctrinal de l'ouvrage, mais uniquement le philologique, le commentaire, par contre, est très abondant, étoffé de multiples observations critiques, littéraires, bibliques et patristiques. Nul doute qu'il ne constituera avec la traduction la partie la plus appréciée de la publication. Ch. Martin, S. J.

D. B. Reynders. — *Vocabulaire de la « Démonstration » et des fragments de saint Irénée.* Editions de Chevetogne, 1958, 25 × 17 cm., VIII-120 p.

Dom Reynders s'est spécialisé dans la lexicographie de saint Irénée. On lui doit déjà (1954) un gros lexique en deux volumes des mots grecs, arméniens, latins et syriaques utilisés dans le texte original et les versions de l'*Adversus haereses,* ouvrage qui fait autorité et dont on ne peut assez apprécier les services rendus. C'est un travail du même genre, conduit selon les mêmes principes, complémentaire du précédent, qu'il nous propose en celui-ci, où se trouve rencensé tout ce qui a été conservé du restant de l'œuvre de saint Irénée, à savoir, la *Démonstration de la prédication apostolique* et les fragments. De ces derniers toutefois, l'auteur n'a retenu que les fragments arméniens et grecs, laissant de côté les syriaques, arabes et éthiopiens. Il a d'ailleurs fallu aussi passer au crible cette mouture assez disparate et en éliminer tout ce qui manifestement n'était pas authentique. Quatre lexiques principaux se partagent l'ouvrage : celui de la *Démonstration,* tout d'abord. Comme celle-ci n'a été conservée qu'en traduction arménienne, le lexique est basé sur les mots arméniens, la référence se faisant aux termes équivalents grecs et latins de l'*Adversus haereses.* 1638 mots arméniens ont été repris dans ce lexique. Les deuxième et troisième lexiques sont consacrés respectivement aux fragments arméniens et grecs. Le nombre de ces fragments fond considérablement, surtout en ce qui concerne les arméniens, si on en élimine tous ceux qui ont déjà pu être identifiés et insérés dans le lexique de l'*Adversus haereses* et de la *Démonstration* ou encore exclus pour défaut manifeste d'authenticité. L'index des fragments grecs, qui en retient 36, atteint toutefois encore 1300 unités. Enfin, dom Reynders a dressé un *Index* latin de la *Démonstration,* destiné aux non-arménisants. Cet *Index* a été dressé d'une manière telle que le consultant se trouve orienté par une référence numérique au mot arménien et par suite à toutes les observations et références qui accompagnent celui-ci. Le volume se termine par quelques pages de compléments au lexique comparé de l'*Adversus haereses* fourni par les fragments arméniens et grecs. Ch. Martin, S. J.

H. Chadwick. — *The Sentences of Sextus.* A Contribution to the History of Early Christian Ethics. Coll. Texts and Studies. Second Series, 5. Cambridge, University Press, 1959, 22 × 14 cm., XII-194 p. Prix : 30 sh.

Il existe sous le titre de *Sentences de Sextus* un recueil d'apophthegmes philosophiques, moralisants et même ascétiques plus d'une fois cité par les Pères de l'Eglise, et qu'Origène atteste avoir été fort goûté par les chrétiens de son temps. Cette influence paraît même s'être élargie aux siècles suivants puisque Rufin a traduit le recueil en latin, et que deux versions syriaques et une arménienne en ont été conservées. L'œuvre intéresse donc l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne. Mais elle reste mystérieuse par plusieurs de ses aspects : son auteur et son inspiration sont-ils vraiment chrétiens? Faut-il la considérer comme une collection originale ou simplement comme un chaînon intermédiaire dans la tradition fort mouvante de ce genre littéraire qu'on appelle les Sentences? De quelle

philosophie se revendique-t-elle? etc. M. Chadwick s'est efforcé de répondre à l'ensemble de ces questions. Il a commencé par publier le texte grec (deux manuscrits seulement), en le doublant de la traduction latine de Rufin. La collection que Rufin avait sous les yeux ne comptait que 456 sentences. Mais nos deux manuscrits grecs prolongent cette série initiale et c'est finalement 610 sentences grecques en tout que l'on possède sous le nom de Sextus. Des collections analogues et qui partiellement recouvrent le texte de Rufin existent encore. Chadwick a complété son édition de Sextus par un recueil de 144 sentences de Clitarque et un autre de 123, intitulé *Sentences des Pythagoriciens*. Porphyre en a publié un également dans sa *Lettre à Marcella*, et Stobée en a rassemblé une collection considérable. Or toute cette littérature s'apparente et les recoupements sont constants. Impossible donc de considérer la collection de Sextus comme un ensemble original. Impossible aussi de tenir son texte pour spécifiquement chrétien. Pourtant il est manifestement marqué d'une empreinte chrétienne dans sa terminologie et parfois jusque dans le sens de ses sentences. Ainsi chez lui le mot *sophos* des recueils païens se mue en *pistos*, et les réminiscences évangéliques n'y sont pas tellement rares. Les *Sentences de Sextus* sont donc un rameau christianisé de cet arbre à la ramure très touffue et difficile à démêler qu'on appelle le genre littéraire des Sentences. Il paraît assez vain dans l'état actuel de nos connaissances de chercher à déterminer avec précision ses rapports avec les autres recueils. Mais on comprend que l'ouvrage ait pu être lu avec intérêt par les chrétiens contemporains d'Origène. Les morales païennes, pythagoricienne et stoïcienne surtout, manifestaient pas mal de points de contact avec la morale chrétienne et il s'y développait une sorte d'ascétisme religieux austère qui, après léger démarquage et tout parallèle qu'il restât avec celui du christianisme, n'était pas fait pour déplaire aux chrétiens. Quant à l'auteur, Rufin, en accord avec certains témoins de la tradition grecque de son époque (laquelle a passé en Orient), l'a identifié avec le pape Xyste. Jérôme a fait ses gorges chaudes de cette attribution et proposé un « pythagoricien Sextus ». Mais rien ne garantit cette identification non plus qu'aucune autre. Ch. Martin, S. J.

Clément d'Alexandrie. — *Le Pédagogue*. Tome I. Edit. H.-I. Marrou et M. Harl. Coll. Sources chrétiennes, 70. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 20 × 13 cm., 304 p. Prix : 16,80 N.F.

Dans cette édition du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, c'est sans conteste possible à la lumineuse introduction de M. Marrou que vont nos suffrages, sans pour autant reléguer dans l'ombre les mérites que Mme Harl s'est acquis pour sa traduction d'un texte passablement hérissé de mots obscurs, ou ambigus ou polyvalents (tel celui de *logos*), et d'expressions difficiles à rendre en français. Le grand mérite de l'introduction est de donner une idée exceptionnellement claire de l'ouvrage édité et de la place qu'il occupe dans la trilogie de Clément, dans sa pensée religieuse et dans la culture antique. Le *Pédagogue*, quoiqu'en aient pensé certains, s'adresse bien à des lecteurs déjà régénérés par le baptême, mais encore jeunes ou restés jeunes dans la foi, c'est-à-dire qui ne possèdent encore qu'une instruction et une formation morales assez élémentaires. Par là, l'ouvrage marque un progrès sur le *Protreptique*, mais reste en deçà du *Didascale* annoncé par Clément, et qu'il destine à la communication d'une doctrine plus profonde, susceptible d'être reçue seulement par une élite déjà moralement formée. M. Marrou n'entre pas dans la question de savoir si les *Stromates* coïncident avec cet ouvrage et, après tout, une telle question n'appartient pas à son sujet. Cette présentation tripartite graduée de la doctrine, pas plus que la notion et le terme de « pédagogue » qui expriment le second élément du triptyque, ne sont étrangères aux grecs et aux romains. En cela comme en bien d'autres éléments de son ouvrage, en particulier les descriptions de mœurs parfois très concrètes ou encore l'utilisation des classiques et l'usage de la *diatribe*, Clément est de son temps. Sa notion de « pédagogue » ne rejoint que partiellement la notion moderne du même terme, et assurément elle ne s'applique qu'imparfaitement au Verbe ou au Christ qui instruit et forme. Mais elle s'accorde fort bien par contre à l'esprit d'enfance que Clément s'efforce d'inculquer à ses lecteurs débutant dans les voies du salut et encore imprégnés de cette atmosphère de jeunesse et de nouveauté qui était

celle de l'Eglise en ces premiers siècles de son existence. Au pessimisme gnostique que son ouvrage entend battre en brèche, Clément oppose sa conception chrétienne optimiste et qui trouve sa légitimation dans l'assurance de l'amour que Dieu voue à l'homme en le créant et le régénérant et que l'homme se doit de lui vouer en retour. C'est sur ces fermes principes de l'amour et de l'imitation aimante de Dieu que Clément bâtit sa morale (Livre I) et c'est sous l'éclairage de tels principes qu'il convient d'interpréter les règles de vie morale parfois passablement minutieuses que Clément propose à ses chrétiens pour les multiples situations de leur vie quotidienne (Livres II et III encore à paraître). Pour ce qui est du texte, M. Marrou l'a repris de l'édition de Staehlin, complétée par les nombreuses corrections que celui-ci a apportées ensuite lui-même à son édition.

Ch. Martin, S. J.

J. Scherer. — *Entretien d'Origène avec Héraclide.* Coll. Sources chrétiennes, 67. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 20 × 13 cm., 132 p. Prix : 9,60 N.F.

La difficulté de se procurer la première édition de cet opuscule d'une trentaine de pages qui s'intitule *Entretien d'Origène avec Héraclide* que M. Scherer fit paraître au Caire en 1949 d'après un papyrus récemment découvert à Toura, fait accueillir avec plus de satisfaction encore cette nouvelle édition présentée par *Sources chrétiennes*. L'intérêt historique et doctrinal de l'œuvre est d'ailleurs indéniable. A quoi s'ajoute encore celui de nous introduire dans un genre littéraire qu'Origène a plus d'une fois pratiqué, mais dont rien encore ne nous avait été conservé : la conférence, la discussion. A vrai dire l'*Entretien* garde ses mystères. Non seulement le texte corrompu est plus d'une fois incompréhensible mais sur les personnages, évêques comme Héraclide, Démétrius et Philippe, ou encore Maxime et Denys, eux-mêmes peut-être aussi évêques, sur la date, le lieu de la rencontre, son objet exact, etc., les renseignements restent rares et imprécis. M. Scherer nous propose l'Arabie, les années 244 à 249, l'Eglise d'Héraclide où des troubles, semble-t-il, auraient surgi à l'occasion de la formulation de la prière eucharistique. Nous aurions été sans doute un peu mieux informés si le procès-verbal de l'échange de vues qui avait eu lieu entre les évêques avant qu'Origène ne prenne la parole, avait été conservé. Mais l'Entretien ne relate que l'exposé des opinions du maître sur les questions controversées. Celles-ci semblent avoir porté sur la distinction réelle entre le Père et le Fils, tout en maintenant la divinité de celui-ci, la réalité du corps du Christ, la possibilité de sa résurrection, et enfin, suite à une question posée par un assistant (peut-on dire que l'âme est le sang?) sur la nature de l'âme. L'*Entretien d'Origène avec Héraclide* nous laisse donc sur notre faim à plusieurs égards. Mais si semées de points d'interrogation que soient ces pages, leur nouveauté, leur originalité et surtout l'Origène « en chair et en os », c'est-à-dire en sa vivante personnalité, qu'elles nous livrent, nous les rendent particulièrement suggestives et attachantes. Ch. Martin, S. J.

Eusèbe de Césarée. — *Histoire ecclésiastique.* IV : *Introduction* par G. Bardy, *Index* par P. Périchon, S. J. Coll. Sources chrétiennes, 73. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 20 × 13 cm., 336 p. Prix : 24 N.F.

Le tome IV de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe est un volume complémentaire, les trois premiers ayant publié la totalité du texte (cfr *N.R.Th.*, 1953, 314; 1956, 201 et 1959, 299). Il n'en a pas moins une valeur pratique très réelle qu'il doit tant à son Introduction à l'Histoire ecclésiastique, que M. le chan. Bardy put achever avant sa mort, qu'aux *Indices,* très complets et vraiment précieux, mis sur pied grâce au labeur méritant du P. Périchon, membre du Secrétariat de *Sources chrétiennes*. L'Introduction se place dans l'optique limitée de l'*Histoire ecclésiastique* dont elle résume les principaux problèmes (but, plan, divisions de l'ouvrage, sources utilisées, leur valeur documentaire, composition et remaniements d'Eusèbe, tradition manuscrite, etc.) mais elle ne s'en tient pas là. Le premier chapitre expose, dans un tableau d'ensemble, la vie et l'activité littéraire d'Eusèbe, ce qui le double avantage de présenter la série de ces œuvres dans leur succession chronologique et dans le cadre biographique général de leur

auteur, qualités qu'il est bien difficile de retrouver à un tel degré dans les notices des « Patrologies » (même celle de Quasten, *Patrology*, III, pp. 309-345, dont la notice, excellente par son information sur l'état actuel des recherches et de la bibliographie, reste un peu trop sèche et analytique). Pour ce qui est des *Indices* (noms de personnes, des lieux géographiques, noms de choses et de doctrines, citations de l'Ecriture, des auteurs païens et chrétiens, titres des ouvrages cités, mots grecs importants, etc.) ils permettront l'utilisation rapide et aisée d'un ouvrage qui par sa nature est plus une source de renseignements à consulter qu'un livre à lire. La composition d'*Indices* d'un ouvrage comme l'*Histoire ecclésiastique* n'est pas toujours exempte de dangers d'erreur ou de confusion, par suite du laconisme de certaines informations, mais il nous semble que le P. Périchon a surmonté ces embûches d'une manière vraiment satisfaisante. Ch. Martin, S. J.

Athanase d'Alexandrie. — *Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite.* Edit. J.-M. Szymusiak, S. J. Coll. Sources chrétiennes, 56. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 20 × 13 cm., 192-80 p.

Les deux *Apologies* de S. Athanase publiées par le P. Szymusiak, S. J., ne comptent pas parmi les œuvres de premier plan de ce Père de l'Eglise, mais elles ont un intérêt historique réel quoique limité. La première, destinée à l'empereur Constance (et auquel elle ne parvint peut-être jamais), répond aux accusations dont l'archevêque a été chargé auprès de lui, la seconde légitime, peut-être plus à l'intention des amis restés nombreux à Alexandrie que des adversaires, l'attitude apparemment peu courageuse adoptée par l'archevêque, en se réfugiant au désert devant la persécution. En tout cela peu de théologie et de doctrine, mais davantage de polémique. Les deux *Apologies* ont été écrites au désert, en 357, presque simultanément, si l'on excepte cependant le début de l'*Apologie à l'empereur Constance* dont la composition, mieux soignée, plus respectueuse et moins animée paraît antérieure à la fuite au désert en 356. Dans son édition du texte, le P. Szymusiak s'est appuyé sur les travaux préparatoires d'Opitz, aux conclusions desquels il est resté fidèle, malgré les critiques véhémentes mais non légitimées faites par Scheidweiler. Opitz avait déjà achevé l'édition de l'*Apologie de la fuite*, mais à peine commencé celle de l'*Apologie à Constance* quand sa disparition prématurée interrompit brusquement son œuvre. L'intérêt de l'édition actuelle est donc de fournir un texte de l'*Apologie à Constance* supérieur à tout ce que nous avions jusqu'ici. L'Introduction du P. Szymusiak est bonne, mais plusieurs expressions nous choquent un peu. Ainsi nous lisons p. 73 : « il faut admettre l'existence d'un *Corpus* athanasien dès l'époque de Sévère d'Antioche (milieu du V^e^ siècle) ». Est-ce vraiment au « milieu » du V^e^ siècle que Sévère d'Antioche exerça son activité? Ch. Martin, S. J.

S. Augustin. — *Œuvres.* 5^e^ série. 37. *La Cité de Dieu.* Livres XIX-XXII. *Triomphe de la Cité céleste.* Edit. G. Bardy et G. Combès. Coll. Bibliothèque augustinienne. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 18 × 11 cm., 972 p. Prix : 350 F.B.

Ce cinquième et dernier volume de l'édition de la *Cité de Dieu* n'appelle que peu de commentaires après ce que nous avons écrit des quatre précédents (cfr *N.R.Th.*, 1959, 764 et 1961, 200). Les Livres XIX à XXII forment, au point de vue des idées, un tout homogène dont l'éditeur a résumé la tendance générale dans le sous-titre : Triomphe de la Cité de Dieu. En fait, il s'agit des fins dernières des deux Cités, en particulier du Jugement dernier, du Ciel et de l'enfer. Les Livres XIX à XXII ont été écrits dans les années de vieillesse du saint évêque. Ils en portent la trace dans des longueurs et hors-d'œuvre plus nombreux que jamais. Mais le Livre XIX renferme encore des vues philosophiques de très réelle profondeur sur la béatitude et la paix. Les fins dernières sont d'ailleurs un sujet bien difficile à développer et à décrire, notre connaissance actuelle de la vie dans l'au-delà reste limitée à quelques propositions dogmatiques et théologiques. Et puis encore, comment faire partager d'une manière vivante et colorée les vues chrétiennes sur l'au-delà à des lecteurs païens peu sensibilisés à cette

optique? Tout cela a pesé sur la composition de ces derniers Livres. Comme pour les volumes précédents l'édition du texte et de la traduction est suivie de notes complémentaires, la plupart dues à Bardy, un certain cependant aussi à d'autres collaborateurs. Il ne faut pas omettre non plus de mentionner les Tables qui portent sur l'ensemble de l'œuvre. Ch. Martin, S. J.

JEAN CASSIEN. — *Conférences* XVIII-XXIV. Edit. Dom E. PICHERY, O.S.B. Coll. Sources chrétiennes, 64. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 20 × 13 cm., 448 p. Prix : 15 N.F.

Au sujet de ce troisième tome des *Conférences* de Jean Cassien (Collations XVIII à XXIV), il y a peu à ajouter à ce que nous avons écrit au sujet des deux précédents (cfr *N.R.Th.*, 1956, 200 et 1959, 301). Le texte édité est toujours celui de Petschenig publié dans le *Corpus* de Vienne, à deux légères divergences près. L'intérêt du volume réside donc comme pour les deux premiers dans la traduction française qui rend accessible à un large public un classique de la spiritualité monastique d'époque patristique. L'éditeur a eu, de plus, la bonne idée d'annexer à ce dernier volume des Tables générales portant sur les trois volumes, assez variées et étendues, ce qui aidera certainement à la consultation d'une œuvre très compacte et, il faut bien le reconnaître, de lecture un peu aride et décourageante. Ch. Martin, S. J.

DENYS L'ARÉOPAGITE. — *La hiérarchie céleste.* Edit. R. ROQUES, G. HEIL et M. DE GANDILLAC. Coll. Sources chrétiennes, 58. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 20 × 13 cm., XCVI-225-122 p. Prix : 2.400 frs.

L'édition de la *Hiérarchie céleste* du Ps. Denys l'Aréopagite s'est faite en collaboration, et rarement choix de collaborateurs fut meilleur. L'abbé Roques à qui l'on doit un remarquable essai sur *L'Univers dionysien* s'est chargé de l'Introduction, M. Heil, de la partie critique de l'édition et enfin M. de Gandillac, déjà familiarisé avec la pensée dionysienne depuis quinze ans par sa traduction des œuvres complètes, a pris sur lui la traduction et le commentaire. L'intérêt de l'Introduction, qui prend quelque cent pages, est d'initier très solidement aux problèmes historiques, doctrinaux et littéraires que suscitent Denys et son *Corpus*. Ces problèmes sont nombreux et épineux. Ils affectent, on le sait, l'auteur, la date et les tendances générales de l'œuvre. M. Roques a préféré rapporter simplement les hypothèses émises et les faits établis jusqu'ici plutôt que de vaticiner. Conduite très sage et qu'on ne peut qu'approuver ! Quand il passe à l'explication générale de la pensée dionysienne sur le processus de l'approche divine et de la divinisation qui sont la préoccupation fondamentale de l'œuvre, c'est le fruit de ses propres recherches qu'il résume et présente. Dans l'analyse de la *Hiérarchie céleste* par laquelle s'achève son introduction, ses observations sur la classification des anges et son origine, sur leur mode de connaissance, leur action sur les hommes, etc., dénotent le même contact personnel et la même sûreté de vue. Quant à l'édition du texte, M. Heil, sans épuiser toutes les possibilités d'une documentation manuscrite par trop abondante (largement plus de cent manuscrits connus), a mis à profit les leçons d'une bonne trentaine de témoins, choisis à bon escient parmi les plus représentatifs. Sans pouvoir peut-être être appelée de ce chef « l'» édition critique définitive, celle qu'il présente risque peu d'avoir laissé échapper soit dans le corps du texte, soit dans l'apparat critique, des leçons vraiment dignes d'intérêt. M. de Gandillac, enfin, ne s'est pas contenté de juxtaposer sa première traduction au nouveau texte grec. Il en a refait une toute nouvelle et son contact étroit avec l'œuvre dionysienne depuis quinze ans lui a permis par surcroît d'appuyer sa traduction d'un commentaire explicatif très abondant et érudit où fourmillent les *loci* parallèles de l'Ecriture et des Pères de l'Eglise. D'un bout à l'autre, l'ouvrage est donc excellent et nous n'hésitons pas à le classer parmi les meilleurs de la collection. Ch. Martin, S. J.

AELRED DE RIEVAULX. — « *Quand Jésus eut douze ans...* ». Edit. A.

HOSTE, O.S.B. et J. DUBOIS. Coll. Sources chrétiennes, 60. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 20 × 13 cm., 134 p. Prix : 660 frs.

Peu de mots nous seront nécessaires pour présenter cet opuscule qu'il est préférable de lire plutôt que d'analyser. Son auteur est un saint, anglais d'origine, moine cistercien, maître des novices et enfin abbé de l'abbaye de Rievaulx (de 1147 à 1167 date de sa mort). On lui doit plusieurs ouvrages importants de spiritualité dont le *Speculum caritatis* et le *De spiritali amicitia*. Le *De Iesu puero duodenni*, petit commentaire à la fois historique, moral et mystique sur l'enfance de Jésus et particulièrement le voyage à Jérusalem à l'âge de 12 ans, exalte comme les précédents l'amour spirituel et la charité dans la ligne d'une affectivité sensible, simple et ouverte envers l'humanité de Jésus, forme de piété déjà connue et pratiquée des Pères, qui avait commencé à refleurir dans les milieux monastiques occidentaux des XI^e^-XII^e^ siècles, où elle devait atteindre son plein épanouissement avec S. Bernard et la grande famille cistercienne. L'Introduction de dom Hoste dit, dans sa sobriété, tout ce que le sujet réclame d'éclaircissements. Le texte est publié sur la base du manuscrit de l'Université de Durham, contrôlé par une dizaine d'autres. Ch. Martin, S. J.

AMÉDÉE DE LAUSANNE. — *Huit homélies mariales*. Edit. Chan. G. BAVAUD, J. DESHUSSES, O.S.B. et A. DUMAS, O.S.B. Coll. Sources chrétiennes, 72. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 20 × 13 cm., 242 p. Prix : 15 N.F.

C'est à des moines d'Hautecombe qu'il appartenait d'établir le texte latin et d'élaborer la traduction des homélies mariales de saint Amédée, puisque le saint avait été abbé de ce monastère, de 1139 à 1144, avant d'être nommé évêque de Lausanne. Ces homélies n'ont pas la qualité poétique de celles de saint Bernard, et sont parfois alourdies par des procédés de rhétorique ; mais œuvres de « théologie monastique », où le sentiment religieux joue un rôle en même temps que l'intelligence, elles expriment une doctrine assez indépendante de celle de l'abbé de Clairvaux, et qui a son intérêt propre. Signalons simplement que si l'auteur n'admet pas l'Immaculée Conception, il se montre néanmoins partisan convaincu, à la différence de saint Bernard, du privilège de l'Assomption corporelle. Il affirme d'ailleurs le fait de la mort de Marie, mais en ajoutant que cette mort s'est produite dans la joie. Cette publication, pourvue d'introduction et de notes par le chanoine Bavaud, contribuera à attirer l'attention sur l'essor de la doctrine mariale au XII^e^ siècle. J. Galot, S. J.

LITURGIE

H. A. P. SCHMIDT. — *Introductio in liturgiam occidentalem*. Fribourg-en-Br., Herder, 1960, 24 × 17 cm., XII-850 p.

Voici un beau gros volume qu'acquerront tous les professeurs de liturgie et qui doit se trouver dans toutes les bibliothèques de séminaires. Ce n'est pas un manuel, car il est loin d'être complet. C'est plutôt un vaste répertoire intelligemment composé où, sur un certain nombre de questions, le P. Schmidt a voulu donner beaucoup d'informations positives, dispensant en partie de recourir à des sources souvent très éparpillées, une bibliographie abondante et bien à jour, des directives enfin, qui sur pas mal de points s'inspirent des leçons de l'histoire et ouvrent des perspectives d'avenir. Depuis qu'elle est sortie de ses retranchements et qu'elle a cessé d'être uniquement une somme de rubriques, la liturgie est une discipline aux frontières imprécises. Elle doit s'appuyer sur le dogme et sur l'histoire, s'ouvrir à la spiritualité et à la pastorale. Sans empiéter sur les sciences voisines, le P. Schmidt se montre soucieux de rappeler les assises doctrinales et d'esquisser les conséquences pratiques des sujets qu'il traite. Parmi ceux-ci, signalons les plus importants, au moins par le nombre de pages, souvent libéral, qui leur sont consacrées. Enquête sur le mot et la définition de la liturgie (36-87) :

une bonne étude du mot dans le N.T., mais une liste fastidieuse de définitions qui révèle cependant le changement de la mentalité depuis un demi-siècle. Liturgie et perfection chrétienne (88-130). Livres liturgiques (148-163). Un chapitre très au fait sur le renouveau contemporain (164-208) et des vues pertinentes sur le problème des langues (209-227). L'initiation chrétienne (238-321) : sont transcrits et commentés les textes rituels anciens et modernes nécessaires à une étude sérieuse. La messe (322-426) : c'est ici que les fondements doctrinaux de l'action liturgique sont le plus amplement développés ; mais on trouve aussi un raccourci fort instructif, illustré de plans, de l'histoire de la messe, les *abusus* dénoncés au temps du Concile de Trente, les directives récentes pour la participation active de l'assemblée, les documents pontificaux sur la concélébration. Le mariage occupe dix pages (427-437). Le Bréviaire (438-483) : des tableaux fort éclairants sur la répartition des psaumes et des leçons. Quelques pages seulement (484-518) sur Pâques et le Carême (dans cet ordre de succession) ; mais on sait que le P. Schmidt a publié deux forts volumes sur la semaine sainte. Précédé d'une étude sur le culte des saints (519-527), le calendrier universel de l'Eglise romaine a la part du lion (528-685) : un long tableau de l'évolution des martyrologes, mais surtout d'excellentes pages critiques sur le sanctoral, qui résument les travaux des Bollandistes. Des chapitres de moindre envergure traitent de problèmes très actuels comme la liturgie missionnaire, la perspective œcuménique, l'art sacré, le droit liturgique. On remerciera particulièrement le P. Schmidt pour l'ample bibliographie générale des livres, collections, revues et mélanges (dont on ignore souvent le contenu) ; instrument de travail unique. L'A. est conscient de ses omissions : rien sur la Noël, sur l'ordre, sur la pénitence, sur l'onction des malades. Mais, comme tel, cet ouvrage, dont 50 pages d'*Indices* facilitent la consultation, est un indispensable compagnon pour maîtres et élèves. Le latin même dans lequel il est écrit est transparent aux intelligences modernes et bien éloigné du style de curie. J. Bouvy, S. J.

Th. A. Vismans, O.P. et L. Brinkhoff, O.F.M. — *Bibliographie analytique de la liturgie*. Coll. Bibliographia ad usum seminariorum, tome F 1. Nimègue, Edit. Bestelcentrale der V.S.K.B., 1960, 24 × 16 cm., 80 p. Prix : S 1.75.

Voici le premier fascicule d'une collection qui en comprendra une quinzaine. L'Association des Bibliothécaires de séminaires et de couvents (V.S.K.B.) a confié au P. Luchesius Smits, O.F.M.Cap., le soin de diriger la publication d'une bibliographie de base concernant les matières principales et secondaires communément enseignées dans les séminaires de philosophie et de théologie. Chaque fascicule sera édité en français, en allemand et en anglais. Composé par un ou des spécialistes en chaque matière, il rassemblera, à l'usage des professeurs, des bibliothécaires, des étudiants et même des prêtres dans le ministère, les titres de livres, exceptionnellement d'articles de revues, dont l'usage et l'acquisition ont été jugés nécessaires à une étude fructueuse. Un bref commentaire accompagne chaque titre dont on indique également les traductions. Le fascicule consacré à la liturgie a été composé par deux directeurs du *Liturgisch Woordenboek* actuellement en cours de publication (cfr *N.R.Th.*, 1961, p. 96). Il a été revu par Dom Botte, le Dr Bouman et le P. Schmidt dont l'*Introductio in liturgiam occidentalem* (cfr ci-dessus) offrait déjà une importante bibliographie. 278 titres ont été groupés en six chapitres : Ouvrages généraux, Histoire de la liturgie, Livres liturgiques romains, Année liturgique, l'Eglise et son mobilier, Liturgies non-romaines (orientales, occidentales et protestantes). Bibliographie très à jour où parmi les livres nécessaires on voit se détacher les ouvrages de toute première importance. J. Bouvy, S. J.

J. A. Jungmann, S. J. — *Liturgisches Erbe und Pastorale Gegenwart*. Studien und Vorträge. Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1960, 21 × 13 cm., VIII-560 p. Prix : 150 S.

On saura gré au P. Jungmann d'avoir réuni en un fort volume une trentaine

d'études et d'articles d'importance diverse, publiés après la guerre mais dispersés dans de multiples revues et mélanges. Pour éviter des redites, le texte a parfois été abrégé ; les notes ont été mises à jour. Ces travaux, qui témoignent une fois de plus de la place éminente qu'occupe dans le mouvement liturgique contemporain le professeur d'Innsbruck, sont groupés en trois sections. Dans la première sont rassemblées quelques monographies d'allure plus scientifique qui décrivent la mentalité liturgique et son contexte doctrinal à certaines périodes de l'histoire : la lutte contre l'arianisme germanique et la transformation de la culture religieuse dans le haut moyen âge ; la vie liturgique à la veille de la Réforme ; la mentalité baroque ; le renouveau contemporain en tension entre le conservatisme et le progrès. La seconde section traite de questions historiques particulières : on relèvera d'importantes études sur la formation de l'office de matines, la structure de la prière des heures et la réforme du cardinal Quignonez ; des questions relativement peu étudiées jusqu'ici, comme la prière des Quarante Heures, l'octave de la Pentecôte et ses Quatre-Temps, le cycle liturgique hebdomadaire. Enfin, la dernière section concerne un certain nombre de principes fondamentaux relatifs à la liturgie et au kérygme. On y verra comment la pastorale contemporaine peut et doit intégrer les ressources de la liturgie, l'art et le chant, les fêtes et les célébrations, pour réveiller la foi et amener le chrétien à une pleine conscience de sa religion. Fidèle au principe qui anima toute son œuvre, le P. Jungmann montre à travers ces études comment une connaissance approfondie et vivante de notre héritage liturgique peut animer et guider l'intense effort de la pastorale contemporaine. J. Bouvy, S. J.

M. Righetti. — *Manuale di storia liturgica.* IV. *I sacramenti. I sacramentali.* Indice generale dell'opera. 2e édit., Milan, Ancora, 1959, 25 × 16 cm., xx-686 p. Prix : 2.700 lires.

Le fait que cinq ans après sa publication en 1953 (cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 421) le 4e volume de l'Histoire de la liturgie de Mgr Righetti en soit déjà à sa seconde édition montre à suffisance et le succès de cette œuvre et le progrès rapide des sciences liturgiques. L'A. a placé en tête de ce volume un bref chapitre de prolégomènes sur le sens du mot *sacramentum*, le septénaire et l'évolution des rites sacramentels. Les importantes sections consacrées au baptême et à la pénitence ont été remaniées à la lumière des travaux récents et leur présentation a gagné en clarté. L'ouvrage s'est également enrichi d'un « excursus » dû à la plume de Mgr Borella et consacré aux sacrements et aux sacramentaux dans la liturgie ambrosienne (p. 555-620). Pour faire place à ces remaniements et à ces additions, Mgr Righetti a jugé bon de réduire les *indices*. C'est ainsi que l'index des références scripturaires et celui des noms d'auteurs ont été supprimés. Par contre l'index analytique se rapportant aux quatre volumes a été revu et complété. On ne doit plus redire les immenses services que cette Histoire de la liturgie peut rendre aux professeurs et aux élèves. J. Bouvy, S. J.

G. Ellard, S. J. — *La liturgie en marche.* Coll. In lumine fidei. Paris, Mame, 1961, 20 × 13 cm., 532 p. Prix : 32,91 N.F.

La traduction française du livre du P. Ellard, *The Mass in Transition*, Milwaukee, 1956 (cfr *N.R.Th.*, 1957, p. 434) a été deux fois dépassée par les événements. Les traducteurs ont dû ajouter en annexe (p. 457-499) le texte intégral de l'Instruction de la S.C. des Rites du 3 septembre 1958 sur la musique sacrée et la liturgie et donner en dernière minute (p. 45 a - d) un aperçu succinct des éléments nouveaux les plus importants apportés par la promulgation du nouveau code des rubriques du 15 août 1960. La liste des documents pontificaux marquant les principales initiatives du Saint-Siège au cours des soixante dernières années, que le P. Ellard arrêtait au 25 février 1956, a été complétée. Néanmoins, le texte des chapitres n'a pas été modifié. On regrettera le rejet des notes en fin de chapitre et la suppression de la bibliographie qui les clôturait. Ramené à un format fort commode, ce livre plaira à ceux qui désirent faire le point d'une question, c'est-à-dire mesurer le chemin parcouru et voir discuter les réformes ultérieures souhaitables en tous les domaines où se porte actuellement l'effort du Saint-Siège et de la catholicité tout entière. J. Bouvy, S. J.

Dom P. Salmon. — *L'office divin.* Histoire de la formation du bréviaire. Coll. Lex orandi, 27. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 20 × 13 cm., 256 p. Prix : 990 frs.

A l'invitation du C.P.L., le R^me^ Père Abbé de S. Jérôme à Rome a réuni diverses études publiées, sauf deux chapitres, dans diverses revues italiennes et françaises. Sans prétendre remplacer les volumes déjà anciens mais toujours intéressants de Baümer et de Batiffol, l'ouvrage de Dom Salmon fait le point, à la lumière de l'histoire, d'un certain nombre de questions importantes pour une réforme de l'office divin : 1) le passage progressif de la célébration chorale, incombant tout d'abord à une église particulière, à la récitation individuelle, incombant à chaque clerc majeur; 2) l'évolution qui, de la répartition de l'office entre les diverses églises d'une même cité, du V^e^ au VIII^e^ siècle, conduisit à la célébration quotidienne de l'office complet dans chaque église; 3) l'interprétation chrétienne des psaumes inaugurée par les commentaires patristiques et passant dans les *tituli psalmorum* que Dom Salmon a édités naguère (cfr *N.R.Th.*, 1960, p. 92), tandis que les expressions psalmiques elles-mêmes inspiraient plusieurs oraisons; 4) l'organisation des lectures de l'office : choix et répartition des livres scripturaires, fixation des homélies patristiques et apparition des légendes hagiographiques. Enfin, dans un dernier chapitre, l'A. retrace les grandes étapes de la formation du bréviaire actuel. La lecture de ce petit livre sera des plus enrichissantes pour tout prêtre. Elle lui permettra de mieux se rendre compte de la genèse et de l'ordonnance présente de l'office. En même temps, avec l'autorité et l'expérience que lui donnent ses travaux scientifiques, Dom Salmon propose d'utiles réformes; mais il montre aussi les situations de fait et les principes qui y sont engagés : l'uniformité de la célébration chorale et de la récitation individuelle que, jusqu'à présent, l'Eglise s'est refusée à rompre; l'équilibre entre la prière et la lecture, entre la prière d'une église particulière et celle de l'Eglise universelle, le souci d'alléger sans appauvrir et de favoriser la piété personnelle sans que l'office divin perde son caractère de prière publique de l'Eglise.

J. Bouvy, S. J.

J. M. Hanssens, S. J. — *La liturgie d'Hippolyte.* Ses documents — son titulaire — ses origines et son caractère. Coll. Orientalia christiana analecta, 155. Rome, Inst. Oriental, 1959, 24 × 16 cm., XXXII-549 p. Prix : 4.500 lires.

L'œuvre liturgique d'Hippolyte qui fait l'objet de ce volumineux ouvrage, c'est la *Tradition apostolique* et le comput paschal gravé sur les deux faces latérales de la statue du Latran. Le P. Hanssens voudrait « ventiler » une bonne fois à leur sujet, les problèmes que la critique s'acharne depuis des années à clarifier, mais avec un succès relatif. Ces problèmes le sous-titre de l'ouvrage les groupe en quatre chefs : « ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère ». Les chapitres I à IV sont consacrés à décrire, classifier, comparer les « documents » au travers desquels s'esquisse la *Tradition apostolique.* Car elle n'existe plus par elle-même, et même, estime le P. Hanssens, il serait assez vain dans notre situation actuelle, d'essayer de la reconstituer. Les documents sont au nombre de quatre : *Ordonnance ecclésiastique* (dite égyptienne), *Testament de N.-S. J.-C., Canons d'Hippolyte, Règlements apostoliques,* et par surcroît, trois d'entre eux n'apparaissent qu'englobés dans des collections canoniques plus vastes. Il faut donc aussi présenter celles-ci : Les *127 canons,* auxquels l'auteur préfère le titre de *Recueil canonique anonyme, Constitutions apostoliques, Octateuque de Clément.* Voilà qui grossit singulièrement le dossier et impose un interminable défilé de descriptions textuelles, de rapprochements, de généalogies qui s'apparente un peu, pour qui n'est pas versé dans ces études, à un casse-tête chinois. La conclusion de cette première partie est la constatation d'une source effectivement sous-jacente aux quatre documents, et apparaissant plus particulièrement dans l'*Ordonnance ecclésiastique* en sa version latine. Mais laquelle? Le chapitre VI nous oriente vers la *Tradition apostolique* que l'analyse des données gravées sur la statue du Latran fait attribuer à Hippolyte. Et qui donc est cet Hippolyte? Le chapitre

VIII s'efforce d'élucider le mystère — car c'en est un — de sa personnalité. Reste à déterminer l'origine et les caractères de l'ouvrage. Et c'est ce à quoi s'appliquent cinq des derniers chapitres (IX à XIII) par l'examen des doxologies, du cérémonial des ordinations, de la messe et de l'initiation chrétienne, ainsi que de certains rites de la vie communautaire des chrétiens. Conjointement, un processus semblable s'est déroulé tout au long de l'ouvrage concernant le comput paschal (chap. VI : le document c'est-à-dire la statue du Latran avec ses inscriptions; chap. VII : sa conjonction avec le nom d'Hippolyte; chap. VIII, valable à la fois pour la *Tradition apostolique* et le *comput pascal* : la personnalité d'Hippolyte; chap. XIV : l'origine et les caractères de la chronographie et de la chronologie pascales hippolytiennes). Mais les conclusions de toutes ces études particulières convergent et se rejoignent : Origine et caractère *égyptiens* de l'homme et de l'œuvre, avec, il est vrai, beaucoup d'hypothétique sur sa personnalité (un, ou deux, ou même trois Hippolyte? fut-il évêque et martyr? et saint? jusque quand a-t-il vécu? A ce dernier sujet le P. Hanssens est enclin à l'identifier avec l'Hippolyte qui fut l'intermédiaire entre Denys d'Alexandrie et la communauté romaine, ce qui reporterait l'époque de sa mort après 253). En tout cas, notre Hippolyte, égyptien d'origine, passa au moins une partie de sa vie à Rome. Quant à son œuvre liturgique et chronologique elle a un caractère « idéal ». Ce sont ouvrages de théoricien, influencés par ce qu'il trouvait ou estimait meilleur, en l'occurrence les traditions alexandrines. Rien ne permet de croire que sa liturgie ait été appliquée comme telle dans une Eglise quelconque, Rome pas plus qu'une autre. Et de même pour son comput. Ces conclusions du savant professeur de l'Université grégorienne sont, on le voit, passablement réservées mais elles sont plausibles. Loin de durcir les traits et les contours de la personnalité et de l'œuvre d'Hippolyte, elles tendent plutôt à les atténuer et elles freinent, de ce chef, certaines tendances qui parfois se sont fait jour dans la critique récente. Position en retrait et de prudence certes. Mais il n'existe pas dans toute la littérature chrétienne ancienne un thème plus hypothétique et plus embrouillé dans ses données que celui d'Hippolyte et de son œuvre. Ch. Martin, S. J.

J. Doresse et Dom E. Lanne. — *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile.* En annexe : B. Capelle, O.S.B. — *Les liturgies « basiliennes » et saint Basile.* Coll. Bibliothèque du Muséon, 47. Louvain, Publications Universitaires, 1960, 27 × 18 cm., VIII-75 p.

Grâce à la générosité du regretté Mgr Lefort, la Bibliothèque de l'Université de Louvain a acquis, il y a douze ans, un manuscrit copte découvert au Caire par M. le Professeur J. Doresse. Le texte de cette anaphore archaïque, conservé sur quatre feuillets de parchemin en partie mutilés, est reproduit en fac-similé et établi par M. Doresse; il a été traduit littéralement en latin, annoté et commenté par Dom E. Lanne à qui l'on doit également une rétroversion grecque du texte du fragment visant à retrouver autant que possible, grâce aux témoins parallèles, le texte grec qui a pu servir de base à la traduction copte. L'étude critique à laquelle se sont livrés avec beaucoup de soin les deux auteurs, leur permet de croire que ce fragment est un témoin direct de la forme égyptienne de la liturgie de S. Basile dans la première moitié du VII^e siècle. Mais l'étude annexe de Dom Capelle autorise à faire remonter ce texte à une époque très antérieure se situant vers la première partie du IV^e siècle. Reprenant en effet la question de la double tradition des liturgies basiliennes, Dom Capelle étaie de solides arguments l'hypothèse émise il y a 25 ans par Dom Engberding, selon laquelle le texte long, nettement théologique, des témoins byzantins, syriaques et arméniens est une amplification du formulaire bref attesté par les témoins égyptiens. Celui-ci n'est donc pas, comme le pensaient Lietzmann et Baumstark, un raccourcissement d'une formule primitivement très développée. Engberding attribuait déjà à S. Basile les enrichissements doctrinaux du texte long. Dom Capelle confirme ses vues. Il met en évidence les emprunts scripturaires faits par S. Basile dans le remaniement de l'anaphore primitive mais surtout ses intentions théologiques. Le texte bref est en effet revisé dans un sens nettement trinitaire. Or, tandis que l'enseignement sur le Verbe reprend, presque mot pour mot, un passa-

ge significatif de S. Athanase (on sait que Basile fut un moment soupçonné d'être infidèle à la foi de Nicée), le passage sur le Saint-Esprit s'inspire étroitement du propre traité de S. Basile *De Spiritu Sancto*. L'authenticité basilienne du texte revisé permet ainsi de dater le texte bref auquel s'apparente le fragment de Louvain. Celui-ci, tel qu'il nous est offert par leurs éditeurs, est une très belle prière eucharistique qu'on se réjouira de voir compter parmi le trésor déjà si riche des anaphores orientales. On notera en particulier que l'épiclèse n'est pas explicitement consécratoire, comme elle le sera dans l'amplification byzantine. Voir au sujet de ce document les remarques du P. Raes dans les *Orientalia Christiana Periodica*, 26 (1960), p. 401-411. J. Bouvy, S. J.

GÉLASE Ier. — *Lettre contre les lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien*. Edit. G. POMARÈS. Coll. Sources chrétiennes, 65. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 20 × 13 cm., 276 p. Prix : 13,80 N.F.

On sait que le sacramentaire dit « léonien », compilation postérieure d'un bon siècle à S. Léon, contient pas mal de textes que l'on peut attribuer aux successeurs du grand pontife. Déjà Dom Capelle avait pressenti et M. Chavasse avait signalé la présence de formulaires de messe dus au pape Gélase Ier (492-496). M. l'abbé Pomarès a poursuivi cette étude et est arrivé à des résultats qui éclairent singulièrement la vie liturgique et l'affrontement du christianisme aux coutumes païennes sous le pontificat de Gélase. Après un bref rappel de ce que l'on sait de ce pape, l'A. étudie de plus près l'« affaire des Lupercales », dont il eut l'idée de rapprocher les formulaires du léonien. Cette antique fête romaine, dont les rites de fécondité reçurent des écrivains latins eux-mêmes des interprétations diverses, était encore célébrée au Ve siècle (le 15 février). Elle avait perdu de son sens religieux, au point de n'être plus qu'une manifestation folklorique; néanmoins elle donnait souvent lieu à des excès, voire à des débauches, qui mettaient en péril la communauté chrétienne. Dans une lettre ouverte à son ami, le sénateur chrétien Andromaque, lettre que Duchesne datait de 494, S. Gélase se livre à un violent réquisitoire contre ces fêtes et interdit aux chrétiens d'y prendre part. Autour du 15 février 495, le bruit de cette « affaire » se répercuta au sein des célébrations liturgiques. Tous les dimanches et jours de fête du 1er janvier au 7 mai 495 (6e dimanche après Pâques), on peut en suivre le tragique déroulement : graves avertissements, interdictions, puis reproches et fulminations contre les chrétiens qui y ont quand même participé, enfin réconciliation et retour à l'ordre. Grâce à une patiente étude textuelle dont il ne nous épargne aucun détail, M. Pomarès a pu regrouper et situer chronologiquement ces dix-huit formulaires dispersés dans le « léonien » (on les trouve surtout aux sections XVIII et XXIX) : l'examen comparatif de leur vocabulaire montre successivement leur originalité par rapport à l'ensemble du sacramentaire et leur appartenance à un groupe homogène; par ailleurs, leurs références verbales et historiques à la Lettre contre les Lupercales permet de conclure à leur authenticité. Cet ouvrage est intéressant à plus d'un titre. Par sa composition tout d'abord : avec un art qui tient du roman policier l'A. nous tient doublement en éveil : il reconstitue l'évolution de l'« affaire » et nous fait suivre les étapes de ses propres recherches. Sa méthode, inspirée de celle, éprouvée, de son maître M. Chavasse, mérite toute notre confiance. Par son contenu ensuite ce livre nous intéresse : on y voit le christianisme aux prises avec des restes de pratiques païennes; on saisit sur le vif la composition de prières liturgiques; on s'étonne moins de l'agressivité de certaines préfaces, et on admire combien l'actualité était présente au sein même de la célébration; on comprend mieux enfin certaines oraisons qui sont restées dans le missel romain actuel (par exemple la collecte du IIIe dimanche après Pâques). Le texte latin de l'édition de la lettre est celui de Günther dans le Corpus de Vienne, d'après la pièce 100 de la *Collectio Avellana*; celui des messes est repris de l'édition Feltoë d'après le manuscrit de Vérone, corrigée par la récente édition de Dom Mohlberg. Çà et là, cependant, l'A. a cru bon d'adopter une autre lecture. La traduction est excellente. Des notes historiques abondantes éclairent le texte.

J. Bouvy, S. J.

L. C. Mohlberg, O.S.B., L. Eizenhöfer, O.S.B. et P. Siffrin, O.S.B. — *Liber sacramentorum romanae acclesiae ordinis anni circuli*. Coll. Rerum ecclesiasticarum documenta. Series Maior, Fontes, IV. Rome, Herder, 1960, 25 × 18 cm., XLIV-315 p., 10 repr. Prix : 8.800 lires.

L'édition Wilson du sacramentaire gélasien date de 1894. Elle se lit bien, mais le texte du *Reginensis 316* a parfois été corrigé d'après des sacramentaires gélasiens plus récents, tels que le *Rheinau 30* de la Bibl. de Zurich et le *Saint-Gall 348*. Les notes rejetées à la fin de chaque formulaire rendent leur consultation malaisée. Dom Mohlberg a entrepris l'édition critique pure et simple du *Reg. 316*, lui gardant ses originalités textuelles. Les moindres curiosités du manuscrit sont signalées dans l'apparat critique avec une minutie stupéfiante. Une courte introduction décrit le manuscrit et résume les discussions récentes sur la composition du recueil. Une remarque, p. XXX, est sévère et un peu injuste pour M. Chavasse. Au texte du *Reg. 316*, Dom M. a joint celui des fol. 41-56 du manuscrit de Paris, *Bibliothèque Nationale, lat. 7193*, que Lowe avait signalé en 1925 comme appartenant jadis au même codex. En appendice, on trouvera deux fragments de sacramentaires, édités déjà, l'un par Bannister en 1908, l'autre par Baumstark en 1927, et l'Index de Saint-Thierry apparenté au *Reg. 316*. Une table des incipit et deux index complètent cette très soigneuse édition qu'illustrent une dizaine de planches. Il est heureux que de pareilles publications facilitent l'accès aux textes majeurs de la liturgie ancienne. J. Bouvy, S. J.

P. Siffrin, O.S.B. — *Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae* (Cod. Vatican. Regin. Lat. 316) Sacramentarium Gelasianum. Coll. Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Minor. Subsidia Studiorum. 5. Konkordanztabellen zu den Römischen Sakramentarien, II. Rome, Herder, 1959, 20 × 13 cm., XVI-222 p.

La concordance du P. Siffrin est le compagnon inséparable de l'édition Mohlberg du sacramentaire gélasien. Elle se présente de la même manière que la concordance du léonien. On suit l'ordre numérique des 1725 formulaires du gélasien ; les titres des groupes sont un utile repère. Dans les colonnes on signale les références aux textes identiques des sacramentaires romains, ambrosiens, gallicans, celtiques et des livres liturgiques romains actuels. Une trentaine de documents, imprimés et inédits sont ainsi mis en parallèle. Fruit d'un labeur ingrat, cet instrument de travail est indispensable à une étude sérieuse. J. Bouvy, S. J.

A. Chavasse. — *Le sacramentaire gélasien (Vaticanus Reginensis 316)*. Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle. Coll. Bibliothèque de théologie. Série IV. Histoire de la théologie, 1. Paris-Tournai, Desclée et C^ie, 1958, 23 × 16 cm., XL-817 p.

Des études récentes ont ébranlé le schéma simpliste qui fit longtemps du sacramentaire gélasien ancien un intermédiaire direct entre le léonien d'une part, le grégorien et les sacramentaires gélasiens du VIII^e siècle d'autre part. Quant au lieu et à la date de composition de ce recueil, la gamme des opinions s'étendait entre deux positions extrêmes : celle qui le considérait comme le sacramentaire officiel de l'église romaine au VI^e siècle, dû pour une part à S. Gélase ; l'autre, qui voyait en lui une compilation gauloise plus tardive, faite à partir de *libelli* romains et de formulaires gallicans. Critiquant ces études, qui parfois pliaient les faits aux hypothèses, et ne retenant d'elles que leurs apports constructifs, M. Chavasse nous montre comment il fut amené à réexaminer de fond en comble le sacramentaire gélasien et sa place dans l'évolution des rites, selon une méthode propre, imposée par la complexité des faits : une rigoureuse critique textuelle et littéraire confrontant sur une large base tous les sacramentaires connus (romains et

gallicans) ; critique textuelle subordonnée elle-même à une critique « historico-liturgique » par laquelle un formulaire est jugé en fonction de tout ce que l'on sait des usages liturgiques d'une église donnée par les autres livres liturgiques (antiphonaires, lectionaires, *Ordines*, sermonaires) et les documents contemporains (lettres, synodes, règles monastiques). Cette méthode est celle d'un maître ; elle a conduit M. Chavasse, au bout de dix ans de recherches, à des résultats qui éclairent de façon décisive non seulement la formation du gélasien ancien, mais la genèse et l'histoire de nos sacramentaires. Le manuscrit *Vat. Reg. 316* a bien été copié en Gaule vers 750. Mais, sauf quelques formulaires gallicans, relatifs en bonne part aux fonctions épiscopales (rituel des ordinations, de la consécration des vierges, de la dédicace, de la bénédiction de l'eau lustrale, des funérailles), qui lui ont été incorporés au tournant du VII^e^ au VIII^e^ siècle, le gélasien ancien est bien un sacramentaire romain, mais de type presbytéral. S'aidant des documents mentionnés ci-dessus, l'A. confirme en effet par de nombreuses preuves une hypothèse admise par les historiens (le P. Löw l'a montré récemment à propos des sermonaires de l'office) : Rome a connu au VII^e^ siècle une dualité d'usages liturgiques reconnus. La liturgie papale, celle du Latran et des églises stationales, coexistait avec les liturgies presbytérales, celles des « titres » romains desservis par des cardinaux prêtres et des paroisses distribuées dans les différentes « régions » de la Ville. Il n'y a donc plus lieu de s'interroger sur la priorité ou la filiation des sacramentaires grégorien et gélasien ; ils sont contemporains, le premier est de type papal, le second de type presbytéral. C'est ce qui ressort de l'examen des cérémonies des trois derniers jours de la semaine sainte et des formulaires de deux rites presbytéraux : l'administration de la pénitence et du baptême. Une contre-épreuve est fournie par l'absence dans le gélasien des particularités de la liturgie papale. Sur cette base, M. Chavasse examine alors le contenu propre de chacun des trois livres dont se compose le gélasien (Temporal, Sanctoral et formulaires divers). L'étude de la structure des formulaires du Temporal et du Sanctoral permet de conclure au caractère hybride de la compilation : on y constate en effet la fusion de deux séries préexistantes de formulaires de type et d'origine différents. La couche archaïque est représentée par la présence de plusieurs oraisons avant la collecte (particulièrement de l'*oratio super sindonem*, sur laquelle M. Ch. est revenu dans la *Revue Bénédictine*, 70 (1960), p. 313-323) et de l'*oratio ad populum* hors des messes de Carême. La couche récente se caractérise par leur absence. Ce caractère hybride du recueil et d'autres indices sûrs permettent d'en fixer la composition dans la seconde moitié du VII^e^ siècle. L'étude du sanctoral et de certains formulaires du L. III aident à préciser le lieu où le sacramentaire fut en usage. Il fut employé dans une église paroissiale desservie par une communauté monastique suivant la règle bénédictine et qui était le siège d'une institution charitable. On peut penser à Santa Maria in Domnica. Dans une dernière partie, l'A. achève de définir la place du gélasien ancien au milieu de ses congénères romains et gallicans. Il a servi directement à la révision du grégorien pour donner le type *Paduense* et fut la source principale du compilateur du petit Supplément de l'*Hadrianum*. Mais il n'est en rapport direct ni avec le grégorien ancien, ni avec les sacramentaires gallicans (*Gothicum, Gallicum Vetus, Bobbiense*), pas plus que ceux-ci ne le sont entre eux. Pourtant leurs variantes communes et les modifications, propres au grégorien et au gélasien, des éléments empruntés au léonien autorisent à admettre l'existence d'un livre romain pré-gélasien et pré-grégorien, nettement distinct du léonien et à peu près contemporain de celui-ci, qui a influencé de façon indépendante les sacramentaires qui nous ont été conservés. Ce livre perdu, ce « chaînon manquant » qui résoud pas mal de problèmes, M. Chavasse s'attache à le décrire à partir des éléments les plus archaïques du *Reg. 316*. C'est certainement la conclusion la plus importante de ses patients travaux. En quinze pages de conclusion il nous indique comment il voit l'histoire de tous ces livres liturgiques. Nous avons dû omettre ne fût-ce qu'une mention rapide des richesses que contient ce volume qui marque une date dans l'histoire des sacramentaires. Il contient une foule de renseignements précieux sur l'évolution des fêtes et des temps liturgiques, le culte des saints, les rituels, la vie paroissiale et l'ancien monachisme romain. Sa lecture, même aidée par de nombreux tableaux, est ardue, comme le fut la recherche de son auteur. Le style en est toujours clair et précis. Sa consultation en sera facilitée par d'abondants *Indices*.

J. Bouvy, S. J.

A. P. Lang, S.V.D. — *Leo der Grosse und die Texte des Altgelasianums* mit Berücksichtigung des Sacramentarium Leonianum und des Sacramentarium Gregorianum. Kaldenkirchen, Steyler Verlag, 1957, 24 × 16 cm., xxiv-562 p. Prix : 38 marks.

Plusieurs travaux, en particulier celui de Callewaert, ont essayé de dégager du sacramentaire « léonien » ce qui est proprement de S. Léon. Cette fois c'est dans le gélasien ancien, dans sa forme du Reginensis 316, que le P. Lang a mené semblable enquête sous la direction du P. Schmidt, son professeur à la Grégorienne. En deux périodes, que séparent la querelle monophysite, l'A. retrace tout d'abord les activités de S. Léon durant son pontificat (440-461) et caractérise son œuvre littéraire. Auparavant il nous avait dit quels critères historiques, doctrinaux, linguistiques et littéraires il comptait appliquer dans ce délicat travail d'identification des formulaires léoniens conservés dans le gélasien. Son livre se divise en deux parties : la première, la plus longue (p. 29-434) est un examen extrêmement fouillé des formulaires de Noël. Chaque pièce ou groupe de pièces est étudié avec minutie sous de multiples aspects : variantes du même texte dans les autres sacramentaires; comparaison du vocabulaire avec celui des sermons et des lettres de S. Léon; éléments stylistiques et rythme; contenu doctrinal et références aux événements du temps. L. peut même montrer que le rapprochement des formules liturgiques avec les autres œuvres de S. Léon permet de les situer dans le cadre des controverses du temps : lutte contre les manichéens (443-445), les priscillanistes (446-447), les monophysites (449-456); et dans ce dernier cas, les phases même de la querelle permettraient une datation plus précise. Dans la seconde partie (435-485), la même méthode est appliquée aux formulaires de l'Epiphanie, du Carême, de Pâques, de l'Ascension, de la Pentecôte et des Quatre-Temps. Ainsi le gélasien ancien contiendrait 47 formules (dont 26 oraisons et 14 préfaces) que l'on doit attribuer à S. Léon. En conclusion, l'A. énonce quelques constatations intéressantes sur l'œuvre liturgique du grand pontife. La comparaison des sermons et des formules liturgiques donne fermement à penser que l'homélie et le formulaire furent chaque fois composés ensemble pour une célébration liturgique déterminée. On constate en effet très souvent dans l'une et l'autre une similitude de vocabulaire et de contenu doctrinal en référence aux situations religieuses et parfois politiques du temps; l'oraison et la préface, ces deux pièces du formulaire qui font le plus clairement mention de la fête célébrée, apparaissent comme un résumé, un raccourci, sous forme de prière, de ce qui a été dit dans l'homélie. Cette constatation importante éclaire l'ordre de la « liturgie de la Parole » au temps de S. Léon. A une époque où, semble-t-il, l'antienne *ad introïtum*, le *Kyrie* et peut-être le *Gloria* n'avaient pas encore été introduits, l'ordre des cérémonies était le suivant : lectures, sermon, oraison de la fête, prière des fidèles. Plus tard seulement l'oraison fut placée avant les lectures. D'autres remarques concernent la composition des formulaires, le réemploi ou le remaniement de certaines prières, leur conservation dans les archives pontificales. Enfin, tout au long du livre, les analyses linguistiques de l'A. sont une précieuse contribution à la connaissance du latin liturgique et à l'intelligence de ces oraisons dont vingt nous ont été conservées dans le missel romain actuel et parmi lesquelles il faut compter la prière *Deus qui humanae substantiae* de l'Offertoire. J. Bouvy, S. J.

J. Janini. — *S. Siricio y las cuatro temporas.* Una investigación sobre las fuentes de la espiritualidad seglar y del Sacramentario Leoniano. Leccion inaugural del curso 1958-1959. Valencia, Seminario metropolitano, 1958, 24 × 17 cm., 132 p.

Docteur en médecine et professeur de théologie morale, l'A. s'intéresse depuis longtemps à la question du jeûne. Ce travail, amplification d'une leçon inaugurale faite au séminaire de Valence en 1958, se situe à plusieurs niveaux : critique, historique et pastoral. Tout d'abord, J. apporte sa contribution au difficile problème de l'authentification des formulaires du léonien. Tandis que certains cherchent parmi les successeurs de S. Léon (Chavasse, Capelle, Pomarès) et que d'autres attribuent certaines pièces à S. Léon lui-même (Callewaert, Lang), M.

Janini explore les pontificats antérieurs. Il voit dans les pièces n. 226, 206, 227, 207, 229 du sacramentaire léonien (éd. Mohlberg) replacées dans cet ordre une messe des Quatre-Temps de Pentecôte qu'il faut indubitablement attribuer à S. Sirice (384-399) et qui fut même composée pour l'inauguration et l'institution du jeûne des Quatre-Temps (p. 39-64). J. fonde cette attribution sur les similitudes de vocabulaire et d'idées qu'ont ces textes avec les lettres de Sirice et sa condamnation en 390 de Jovinien, qui se posait en adversaire du jeûne et de l'austérité chrétienne. En face de S. Jérôme, adversaire de Jovinien mais apôtre d'une rigueur de vie monastique, S. Sirice apparaît comme le défenseur d'une austérité réelle, mais mitigée, plus adaptée aux gens du siècle et axée sur la liturgie. J. exagère peut-être un peu l'hostilité de Jérôme contre Sirice. Il se laisse aussi emporter par son enthousiasme lorsqu'il voit en Sirice, auquel il attribue sans preuves convaincantes d'autres pièces du léonien, le *Doctor Liturgiae,* le grand réformateur du IV^e^ siècle qui introduisit la variété des formulaires pour les différentes solennités ; « révolution » que Bourque plaçait sous le pontificat de Damase et que Chavasse considérait comme un lent processus au fur et à mesure de la formation des *libelli.* Dans une dernière partie, l'A. esquisse l'histoire des Q.T. après Sirice (p. 97-123). On y voit le rôle de la prédication de S. Léon et celui de S. Gélase. Du point de vue pastoral, on relèvera dans l'Introduction (p. 14-15) des vues intéressantes pour une pastorale moderne du jeûne. Constatant que l'obligation *sub gravi* est une détermination tardive des moralistes de la Renaissance et que, de nos jours, le jeûne tombe en désuétude, l'A. propose de restaurer l'idée d'un jeûne de conseil, adapté aux possibilités de chacun et lié à la célébration liturgique, comme c'était le cas dans les temps anciens.

J. Bouvy, S. J.

M. Herz. — *Sacrum Commercium.* Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der Römischen Liturgiesprache. Coll. Münchener Theologische Studien. II. Systematische Abteilung, 15. Munich, K. Zink, 1958, 24 × 16 cm., xx-328 p. Prix : 26 marks.

Le mot *commercium* se présente cinq fois (dont un doublet) dans le missel (trois secrètes et deux postcommunions) et une fois dans le bréviaire (antienne de l'octave de Noël). Mais son emploi était plus fréquent dans les anciens livres liturgiques et chez les Pères ; son contenu de pensée est extrêmement riche. Après un rappel du sens du mot et de son emploi dans la littérature romaine — échange qui comble deux besoins et scelle une communauté — (p. 3-22), l'A. étudie longuement dans une seconde partie son usage et sa signification dans la langue liturgique (p. 23-306). On le rencontre dans un premier contexte théologique, celui de l'incarnation rédemptrice qui a opéré notre salut (p. 23-239). Le mot s'applique à la naissance et à la Pâque du Christ. Par son incarnation, le Verbe a pris la nature humaine pour que nous devenions participants de sa divinité et de son immortalité (ant. *O admirabile commercium*). A Pâques, le Christ a accepté la mort de la main des hommes pour nous donner la vie divine. Les Pères grecs et latins ont développé à l'envi cet admirable échange par les couples divinité-chair, pauvreté richesse, et par les termes de *nova mixtio, communicatio,* μίξις, κράσις, συνάλλαγμα. Le commercium réalisé par l'union hypostatique étend ses effets dans tout le corps mystique. Il opère la *reparatio* de l'homme, sa *reformatio,* sa *renovatio* dans l'unité physique et mystique de l'humanité rachetée. L'idée de *commercium* se prolonge en celle de l'éternelle médiation du Christ et de ses épousailles avec l'Eglise. H. montre bien tout l'arrière-fond christologique et ecclésiologique sur lequel se détache l'expression. On doit à S. Léon le Grand et à S. Gélase I^er^ de l'avoir introduite dans la prière liturgique. L'efficacité sacramentelle du *sacrum commercium* s'opère surtout dans la célébration cultuelle, principalement dans le baptême et dans l'Eucharistie. Ceci nous introduit à la seconde signification de l'expression étudiée. Elle désigne l'échange mutuel des dons dans la célébration eucharistique (p. 249-306). Echange de grâce, sans doute, où l'initiative de la création et de la rédemption revient absolument à Dieu, mais qui aboutit à une véritable communion, anticipation des biens eschatologiques. *Offerimus quae dedisti, ut te ipsum mereamur accipere.* Dans une troisième partie (p. 307-320) l'A. résume les fruits de son travail qui est une précieuse contri-

bution à l'étude du latin liturgique mais plus encore des formes de pensée de la littérature patristique. J. Bouvy, S. J.

D. G. Lucchesi. — *Mysterium fidei. Il testo della consacrazione eucaristica nel canone romano.* Coll. Biblioteca Cardinale Gaetano Cicognani, 4. Faenza, Frat. Lega, 1959, 25 × 18 cm., 101 p.; 2e édit., Naples, d'Auria, 1960, 24 × 17 cm., 115 p.

L'Auteur recueille les textes les plus anciens du récit de l'institution de l'Eucharistie : les quatre textes scripturaires et les principaux témoins des liturgies primitives en Orient et en Occident. Il les compare au texte actuel du canon romain pour analyser ensuite les caractéristiques de celui-ci : recherche progressive de la symétrie, enrichissement de détails narratifs autour d'un noyau fixe, embolisme des gestes, souci de réintégrer toutes les données bibliques. Ce dernier trait permet à Don Lucchesi d'ajouter deux nouvelles solutions à toutes celles qui ont déjà été proposées au sujet du sens de l'incise « *mysterium fidei* » dont le premier témoin est, avec le Sacramentaire Gélasien, *Vat. Reg. 316*, l'*Expositio missae gallicanae* (*P.L.*, 72, 93) datant, au plus tôt, de la seconde moitié du VII[e] siècle. Après un long excursus sur le sens des mots *sacramentum* et *mysterium*, il pense que *mysterium fidei* peut être pris soit au sens subjectif de « signe de foi » (et ce sens donnerait à penser que le compositeur du VII[e] s. a voulu inclure le témoignage de Jean, chap. VI, dans le récit synoptique), soit au sens objectif de signe de garantie de la Nouvelle Alliance (en ce cas, on devrait lire sans virgule : *Novi et aeterni Testamenti mysterium fidei*). Ainsi, le contenu de pensée d'une formule tardive remonterait bien à Jésus et aux écrivains inspirés. Sans se cacher les difficultés que l'on pourra faire à son interprétation, Don L. y voit le mérite de ne plus considérer ces deux mots comme une simple ajoute adventice, que l'on pourrait avoir la tentation de supprimer. La seconde édition du volume apporte quelques compléments bibliographiques et, dans le chapitre consacré à l'analyse mot à mot du texte du canon, fait état des réactions suscitées par la thèse de M[elle] Jaubert sur la date de la Cène. J. Bouvy, S. J.

W. Weyres et O. Bartning. — *Kirchen.* Handbuch für den Kirchenbau. Munich, G. Callwey, 1959, 30 × 22 cm., 448 p., 475 photos. Prix : 78 marks.

Après la dernière guerre il a fallu dans de nombreux pays, et principalement en Allemagne, relever de leurs ruines beaucoup d'églises et en construire de nouvelles. Pasteurs, architectes, urbanistes, entrepreneurs durent souvent se concerter pour résoudre ensemble les multiples problèmes théoriques et pratiques, généraux et particuliers que posaient non seulement les possibilités offertes par les techniques nouvelles, mais également les exigences du renouveau liturgique et les constatations de la sociologie religieuse. Dressés dans les faubourgs industrialisés des grandes villes ou dans les campagnes, les édifices du culte doivent porter la marque du sacré, se distinguer par leur situation, la disposition de l'espace, leur style, leur mobilier, des édifices profanes de la vie publique et cependant montrer qu'ils ne sont pas en rupture complète avec la mentalité moderne; non qu'ils doivent nécessairement en refléter le déchirement intérieur, mais au contraire être le lieu où la manifestation et la présence divine apporteront à l'homme, personne et société, la paix et la joie. En deçà des divergences doctrinales, que l'on ne peut ignorer, le souci d'exprimer la foi de l'Eglise dans le lieu même où elle se rassemble pour son culte est commun à toutes les confessions chrétiennes. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir que les éditeurs de ce volume en aient ouvert les colonnes aux deux grandes confessions qui se partagent l'Allemagne : catholiques et protestants. Les solutions tentées par les uns peuvent en certains cas inspirer les autres. La première section est consacrée à l'architecture des églises catholiques. Elle est due à W. Weyres, A. Goergen, A. et K. Gatz, qui exposent successivement le point de vue du théologien, celui de l'historien et celui de l'architecte. C'est avec un intérêt soutenu qu'on lira ces pages où des principes clairement énoncés et exposés on passe aux applications pratiques et aux suggestions, où l'évolution des styles depuis les premières basiliques constanti-

niennes est décrite et discutée en vue des leçons que les édifices anciens nous donnent encore, où il apparaît que le génie d'un architecte ne suffit pas s'il lui manque la foi de ceux pour qui il construit une église. La seconde section du volume, suivant le même plan, présente la conception et les réalisations des églises évangélistes. Y ont collaboré, sous la direction de O. Bartning, W. Stählin, C. Horn, O. Stern et H. Vogel. Chacune de ces deux sections est illustrée de photographies : 108 églises catholiques et 90 églises protestantes d'Allemagne, mais aussi d'autres pays, construites dans les dernières décades. On y découvre un art sacré moderne qui se cherche encore, échoue parfois, aboutit çà et là à de très belles réalisations. La troisième section est une sorte de lexique traitant de presque tous les éléments architecturaux et du mobilier (vitraux, chaire, cloches, éclairage, acoustique, chauffage, orgues, autel, tabernacle, confessionnaux, fonts, sacristie, etc.). Une profusion de croquis, plans, coupes et dessins dus à de nombreux architectes donnent tous les renseignements pratiques désirables. Cet ouvrage édité avec un soin remarquable doit être connu de tous ceux qui sont mêlés, de quelque façon que ce soit, à la construction ou à l'aménagement d'églises.

J. Bouvy, S. J.

MISSIOLOGIE ET RELIGIONS

Bibliotheca Missionum, édit. R. Streit, O.M.I., J. Dindinger, O.M.I, J. Rommerskirchen, O.M.I. et N. Kowalsky, O.M.I. Tome 14 : *Chinesische Missionsliteratur 1910-1950.* Teil 2 : ***n. 2071-2160.*** Coll. Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschung. Fribourg, Herder, 1960, 25 × 16 cm., XVIII-614 p.

Ce volume a les mêmes mérites que ses devanciers, et la même présentation que le Tome 14, 1. Ainsi pouvons-nous être très brefs dans notre présentation. Parmi les 23 groupes missionnaires cités ainsi, les Lazaristes et les Missions Etrangères de Paris et les Scheutistes sont évidemment, et de loin, les plus abondants. Les index, excellents, ont eux-mêmes leur éloquence; l'Index Rerum abonde en références à des mots comme : Einheimische Klerus, Ermordung von Missionaren, Gefangenschaft von Missionaren, Kommunismus (bien que le volume s'arrête à 1950). On annonce que les auteurs songent à rééditer les onze premiers volumes, en les complétant. Une telle annonce ne peut que réjouir. On leur souhaite bon courage en leur immense, mais bien utile, travail. J. Masson, S. J.

Le Siège Apostolique et les Missions. Textes et Documents Pontificaux. Vol. III, Paris et Lyon, U.M.C., 1959, p. 289-472.

Ce volume complète de plusieurs façons ses deux aînés : il porte l'anthologie des textes jusqu'à 1959; il regroupe ensemble tous les documents importants touchant plusieurs thèmes essentiels; il se termine par un index analytique très fouillé, qui permet aux missiologues, conférenciers, missionnaires de bâtir rapidement et solidement la synthèse des déclarations autorisées sur tel ou tel point de doctrine missionnaire. Volume de prétention modeste, mais d'utilité vraiment très grande, et que chaque étudiant sérieux des choses missionnaires doit absolument posséder. J. Masson, S. J.

G. Van Bulck, S. J. — *Autour du problème missionnaire.* Etudes de missiologie de 1932 à 1957. Coll. Studia Missionalia, 73. Rome, Univ. Grégor., 1960, 24 × 17 cm., VIII-245 p. Prix : 2.200 lires.

Ce volume est publié en mémoire des 25 premières années d'activité de la Faculté de Missiologie à l'Université Grégorienne de Rome. Mais il dépasse cette commémoration, ou plutôt l'accomplit d'une manière extrêmement utile. Pour chacun de ceux qui professèrent à la Faculté jusqu'en 1957, le P. van Bulck

apporte la bibliographie de leurs travaux missiologiques, dressée avec beaucoup de soin et de plénitude; pour ceux qui, déjà, ont achevé leur tâche (P. Charles, Th. Monnens, J. Zameza), il offre une notice biographique fort éclairante. Tout cela constitue un vrai trésor de références : 281 pour le P. Charles, 312 pour le P. D'Elia, 128 pour le P. Tromp, 176 pour le P. van Bulck, par exemple! Ce n'est pas tout. On trouve ensuite un aperçu méthodique des articles des Studia Missionalia (1943-1957), avec le résumé de ces articles, et enfin une table analytique des matières très fouillée. Le type même du volume de référence; et aussi la plus belle preuve du travail accompli par les professeurs et élèves de la faculté. Une mine de renseignements pour les missiologues, historiens, théologiens. J. Masson, S. J.

Mission sans frontières. Rapports du colloque organisé par l'équipe de Parole et Mission, les 26, 27 et 28 février 1959. Coll. Foi vivante, série Parole et Mission. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 19 × 12 cm., 265 p.

Six travaux constituent ce livre. Ils sont tous suggestifs. Nous soulignerons particulièrement quelques pages, vraiment bien venues, du P. Thomas sur Mission et « Milieux », l'étude pleine d'expérience de M. Le Sourd sur : La Paroisse peut-elle atteindre le tout de l'homme, et, dans les conclusions du P. Liégé, les trois pages (258-261) sur la nécessité d'approfondir la théologie de la foi, celle de l'Eglise, celle de la Parole et des sacrements, si l'on veut bâtir une vraie théologie de la Mission. Comme assez souvent dans le groupe « Parole et Mission », la doctrine de la plantation de l'Eglise est présentée de façon inexacte et étriquée; le P. Loffeld l'a d'ailleurs remarqué au colloque même. On fera bien d'aller l'étudier à des sources plus directes, et plus exactes. J. Masson, S. J.

M. Gusinde, S.V.D. — *Die völkerkundliche Ausrüstung des Missionars.* Coll. Steyler Missionsschriftenreihe, 1. Kaldenkirchen, Steyler Verlag, 1958, 23 × 16 cm., 115 p. Prix : 6,80 marks.

Ce volume ouvre très heureusement la nouvelle série inaugurée par les S.V.D. pour l'équipement des futurs missionnaires. Ici, du point de vue ethnologique. Simplement, mais nettement, les éléments essentiels sont donnés sur les races, la préhistoire, la linguistique; puis ensuite, dans le domaine proprement ethnologique, sur la méthode et les grandes divisions, dans les perspectives du P. Schmidt, en peuples de nature et de culture, avec leurs caractères... Le missionnaire futur est exhorté très justement à étudier l'acquit religieux et culturel des peuples à convertir; c'est là, lui rappelle-t-on, la condition d'un jugement équilibré, et d'une approche efficace. Ce bon et clair exposé encouragera les lecteurs à faire les lectures choisies que recommande la fin de l'ouvrage (limitées à l'allemand, elles devraient être modifiées pour d'autres langues). Tout cela les prépare, comme dit l'auteur, à « la réalité vivante ». J. Masson, S. J.

R. Mohr. — *Richtlinien für eine Missionsmoral.* Coll. Steyler Missionsschriftenreihe, 2. Kaldenkirchen, Steyler Verlag, 1959, 23 × 16 cm., 106 p. Prix : 7,80 marks.

L'auteur de ce livre désire fort justement qu'on évite de transporter brutalement en Mission une « *europäisch frisierte Moral* ». Il va donc s'occuper des notions morales essentielles et caractéristiques des « peuples missiologiques », comme il dit un peu curieusement, pour éviter le terme « primitifs ». Quand il s'agit de Chinois, Hindous, Musulmans, il ne serait donc pas question de peuples « missiologiques ». Laissons ce point pour louer la clarté des exposés sur : bien et mal, droit et morale, tabou, impureté et péché, sanction, expiation et au-delà; morale sexuelle; homicide. Autant de chapitres, dans un champ d'adaptation certes trop peu étudié. Certains jugements sont naturellement revisables; mais l'ensemble est sérieux; l'optique, personnelle. Ce volume fera réfléchir les jeunes missionnaires,... et encore beaucoup d'autres personnes. J. Masson, S. J.

History's Lessons for Tomorrows' Mission. Milestones in the History of Missionary Thinking. Genève, World's Student Christian Federation, 1960, 24 × 16 cm., 300 p.

Ce volume renferme une série d'études, 27 en tout, et trois bibliographies. L'ensemble porte sur les Missions depuis les origines jusqu'aujourd'hui. Sans négliger les missions catholiques, qui font l'objet de plusieurs études, signées d'ailleurs par des catholiques, ni les missions orthodoxes, le gros du volume porte évidemment sur les missions protestantes. Le ton est très généralement fort serein et la recherche objective; l'atmosphère est de large ouverture aux problèmes et requêtes de ce temps. Les contributions de Kraemer sur la fin du colonialisme (aussi : religieux), de Starbuck sur l'évangélisation du nouveau monde industriel, du Bishop Neill sur : Mouvement missionnaire et mouvement œcuménique, nous paraissent particulièrement actuelles et suggestives, même si les conclusions ne rejoignent pas toujours les nôtres. C'est en voyant ces communs soucis apostoliques de tous les missionnaires qu'on sent plus vivement le besoin de l'unité. J. Masson, S. J.

R. Delavignette. — *Christianisme et colonialisme.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, 96. Paris, Fayard, 1960, 19 × 14 cm., 128 p. Prix : 4 N.F.

Ce petit livre en vaut beaucoup de gros. On y sent sourdre à chaque ligne une immense expérience personnelle et une lecture très vaste, dominées par une intelligence robustement synthétique et lucide. Qu'on lise : les trois types fondamentaux de colonisation, par exemple. Ou toutes les pages où est décrite la confusion, toujours possible, parfois réelle, entre mission et colonisation (pp. 55-65). Extrêmement éclairantes sont les pages consacrées à la décolonisation, qui « n'est pas qu'un problème politique » mais un problème de promotion en tout domaine; et sur le « couplage homme-machine » qui s'installe partout en notre monde, y apportant (en mission aussi) les problèmes dits jusqu'ici « occidentaux ».

Ce qui ressort aussi de ce volume, riche en citations autorisées, c'est la préoccupation constante de l'Eglise de promouvoir et, dans son domaine propre, selon sa nature spécifique, d'émanciper les communautés qu'elle s'est efforcée de former... La lucidité de l'Eglise a dépassé celle de bien des gouvernements, et l'histoire le dira. J. Masson, S. J.

Spiritus, cahiers spiritains d'études libermanniennes de vie spirituelle et d'action missionnaire, paraissant 4 fois l'an, environ 450 pages. France, Revue Spiritus, C.C.P. Paris : 1650710; Belgique : Provincialat Spiritain, C.C.P. Louvain 433628. Prix : 9 N.F. ou 100 F.B.

On sait le rôle capital que jouent les Spiritains, non seulement dans les Missions d'Afrique — ce que nul n'ignore —, mais aussi en d'autres continents, et d'autres secteurs, tels que les Séminaires. Toutefois, jusqu'il y a peu d'années, la spiritualité très sérieuse et très profonde de cette phalange méritante n'avait guère été révélée au-delà du cercle des Pères et de leurs amis immédiats. Sans doute, le P. Leloir jadis, le P. Rétif voici peu d'années, avaient attiré l'attention sur Libermann. Cependant, pour faire connaître ce fondateur, juif converti, malingre héros, intelligent jusqu'à prévoir nos problèmes missionnaires d'aujourd'hui, sanctifié en profondeur par de lourdes épreuves physiques et morales, pour réaliser les richesses que renferme la devise spiritaine : *Cor unum, anima una,* ces courtes études ne suffisaient pas. Deux « événements » de la littérature spirituelle y contribueront désormais.

La thèse monumentale de P. Blanchard, soutenue récemment en Sorbonne, vient d'être publiée en deux gros volumes. Les Pères Spiritains, sortant d'un silence trop modeste, ont lancé, voici un an, la revue présentée ici. Ils précisent eux-mêmes leur propos : d'abord aider les Spiritains de toutes nationalités à réaliser leur idéal, mais aussi, autant que possible, atteindre tous ceux qui, dans

le monde ou les cloîtres, aspirent à partager leur vocation d'Eglise, leur spiritualité caractéristique. Les numéros se sont centrés — toujours à partir de Libermann et de sa spiritualité — sur des thèmes : aller aux plus abandonnés; âme chrétienne, âme sacerdotale; Esprit de lumière; promotion du Clergé africain. Au contraire de certaines autres publications, aérées jusqu'à en devenir trop légères, « Spiritus », dans ses premiers numéros, donne non seulement une impression d'abondance, mais presque de surabondance. Certains articles sont spécifiquement destinés aux religieux; mais la plupart apportent réellement des richesses utiles à tous. Les rédacteurs ne sont d'ailleurs pas « libermanniens » de façon étroite; ils élargissent leur optique, et même simplifient leur sous-titre, avec leur propos : le 3e numéro, déjà, est un « cahier de spiritualité missionnaire », et les autres méritent aussi un tel nom. Le 4e précise la triple inspiration de la revue : dans le souffle de la Pentecôte, à l'unisson du Cœur de Marie, à l'école de Libermann. Le 5e est dédié à un confrère « abattu en haine du nom chrétien, le 15 août 1960 » au Cameroun. L'élargissement progressif du cercle des auteurs, le sérieux des articles, les copieuses bibliographies, tout cela fait penser que « Spiritus » jouera vraiment le rôle utile qui lui fut assigné et aidera au mûrissement fort désirable d'une spiritualité missionnaire.

J. Masson, S. J.

Missions et liturgie. Rapports et compte rendu de la première semaine internationale d'études de liturgie missionnaire. Nimègue-Uden, 1959. Coll. Rythmes du monde. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 24 × 16 cm., 248 p. Prix : 180 frs b.

Après la Semaine de Nimègue, tous les participants étaient repartis fort enrichis par les rapports et discussions. Les absents auraient voulu profiter des mêmes richesses. Ils le pourront maintenant, pour l'essentiel des rapports et des suggestions. Il est impossible de résumer celles-ci. Disons seulement que la variété des situations comme celle des rapporteurs donne à ce volume une très large valeur de témoignage : on y voit les aspirations du peuple « catholique » à une liturgie de plus en plus *« vraie »*, raisonnablement *libre* en ses possibilités d'*adaptation* linguistique, culturelle, et symbolique...

Une excellente table analytique permet d'interroger facilement les rapporteurs sur tout sujet dont on ferait l'étude.

Les missiologues et missionnaires, les liturgistes et les canonistes trouveront ici une mine abondante de suggestions ... et de problèmes! J. Masson, S. J.

Cardinal C. Costantini. — *Réforme des Missions au XXe siècle*. Coll. « Eglise vivante ». Paris-Tournai, Casterman, 1960, 21 × 15 cm., 288 p. Prix : 96 frs b.

Travailler à dégager les missions de tout lien avec les puissances coloniales; s'efforcer d'établir, de « planter » partout l'Eglise avec son clergé et sa hiérarchie locales; amener l'Eglise plantée à une splendeur intellectuelle, culturelle, artistique, qui réponde au génie de chaque peuple, tel fut, en Chine puis à Rome, le programme de Mgr Costantini. On le discernait dans les volumes italiens de ses souvenirs; on le verra encore mieux ici. Car le traducteur et les éditeurs, en regroupant les textes variés autour d'une vingtaine de thèmes, leur ont donné par là même plus de clarté et de vigueur. Mgr Costantini apparaît ainsi comme très grand. Il l'est aussi par un autre côté : malgré son coup d'œil perçant, sa pénétration des petitesses humaines, malgré les débats délicats qu'il eut à mener, ses exposés restent toujours sereins, équilibrés, charitables... jusque dans les malices qui parfois ne manquent pas. Voici un livre capital, non seulement parce qu'il évoque une vie exceptionnelle; mais parce qu'il continue à montrer aux missions comment il faut avancer de plus en plus par des voies renouvelées, spirituelles, libres. J. Masson, S. J.

Chan. J. Leclercq. — *Vie du Père Lebbe*. Le tonnerre qui chante au

loin. Coll. « Eglise vivante ». 5e édit., Paris-Tournai, Casterman, 1961, 21 × 15 cm., 356 p., 4 h.-t., 1 carte. Prix : 96 frs b.

Mgr Costantini a écrit : « Lebbe a ses défauts comme nous avons tous les nôtres; il se peut que son zèle généreux l'ait entraîné aussi à l'une ou l'autre erreur. Mais c'est un missionnaire qui s'est fait tout à tous, qui suit avec une bonne volonté totale les directives de Rome, qui considère l'Evangile comme un code de charité et de justice pour tous, sans distinction de couleur ou de race. Et il parle et écrit le chinois admirablement ». Vision fort juste.

Ce jugement nuancé, et balancé, est le meilleur qu'on ait jamais lu. Nous croyons qu'il rallierait, nous espérons qu'il ralliera amis et adversaires d'un homme dont le rôle fut grand, et dont l'influence perdure indiscutablement. Quant à l'auteur du présent volume, il annonce que cette édition est « remaniée », mais les remaniements sont peu perceptibles. Ils laissent subsister sans nécessité des persiflages assez faciles, des allusions polémiques heureusement dépassées à notre époque; ce fait crispera certains lecteurs par ailleurs favorables à la thèse, au héros et à l'écrivain. Leur disparition eût été facile et profitable. Le livre en fût devenu encore plus fort, plus calmement convaincant et constructif.

J. Masson, S. J.

P. Goffart et A. Sohier. — *Lettres du Père Lebbe.* Coll. « Eglise vivante ». Paris-Tournai, Casterman, 1960, 21 × 15 cm., 320 p. Prix : 96 frs b.

C'est avec beaucoup de diligence et d'amour que les éditeurs ont choisi ces lettres. Eclairées par de brefs commentaires, elles constituent une « Vie » du Père Lebbe, à la fois plus directe, plus intérieure et plus authentique que n'importe quelle biographie. Bien entendu, le P. Lebbe y est lui-même : tout donné à Dieu, à la Chine, à la cause de la Hiérarchie autochtone; mais parfois dur pour les personnes. Il est, dans l'anthologie, quelques passages dont la brusquerie — destinée d'ailleurs à tel intime — n'aurait peut-être pas dû venir dans le domaine public. Mais l'ensemble, c'est-à-dire presque tout le choix est éminemment authentique, révélateur et enrichissant. Tout ce qui suit le dénouement de la grande crise et le triomphe de la grande cause, a la densité et la saveur d'une âme mûre. A lire en profondeur, au-delà des questions de personnes, et pour l'essentiel des convictions comme des sacrifices.

J. Masson, S. J.

J. Van Wing, S. J. — *Etudes Bakongo. Sociologie, Religion et Magie.* Nouv. édit. Coll. Museum Lessianum. Section missiologique, 39. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 23 × 15 cm., 312 p. Prix : 300 frs b.

Cette réédition des « Etudes Bakongo » réunit en les allégeant deux volumes qui avaient paru naguère séparément : « Histoire et sociologie » à la Bibliothèque Congo en 1921, « Religion et Magie » dans les mémoires de l'I.R.C.B. en 1938. Ces deux livres connurent un très vif succès et ne tardèrent pas à devenir classiques. Ils constituaient une somme d'observations et de connaissances qui n'a jamais été égalée. Ils demeurent, aujourd'hui encore, l'ouvrage de base indispensable pour toute étude du peuple bakongo. L'ouvrage était devenu introuvable mais le P. van Wing s'était toujours refusé à le rééditer car il souhaitait revoir sa sociologie en fonction de l'évolution récente de la société. Le temps lui ayant fait défaut pour réaliser ce projet, il cède enfin aux instances de nombreux amateurs. A part quelques corrections de détail, l'ouvrage est réédité sans modifications, mais certaines parties, aujourd'hui vieillies, ont été omises. L'essentiel du livre qui exploite directement des documents originaux de source indigène a été conservé, car ces documents gardent toute leur valeur. En particulier, de nombreux textes kikongo sont d'un très grand intérêt. Quelques chapitres historiques, de même qu'un certain nombre de considérations marquées par le temps ont été supprimés. Dans la première partie : « Histoire et sociologie », l'auteur décrit les principaux organismes de la société « Bampangu », branche orientale des Ba-

kongo, établie entre l'Inkisi et le Kwango. « La place que les individus y occupent, les fonctions qu'ils y exercent; celles des chefs surtout ont été mises en lumière. Autour des événements qui dominent la vie des individus, naissance, puberté, mariage, maladie et mort, se sont groupés les autres phénomènes sociaux les plus caractéristiques ». La deuxième partie : « Religion et magie » est consacrée à « Nzambi », le Dieu suprême, au culte des ancêtres et aux principales formes de la magie. Une étude spéciale est consacrée au « Kimpasi », la plus importante de toutes les pratiques magiques. Tous ceux qui s'intéressent aux populations du Bas-Congo se réjouiront de pouvoir enfin consulter sans trop de peine ce trésor de renseignements réuni pour eux par le P. van Wing.

J. Moxhon, S. J.

J. Binet. — *Le mariage en Afrique noire.* Coll. Foi vivante. Série Vie des missions. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 19 × 12 cm., 178 p. Prix : 6,60 frs.

Cette étude, qui regarde plus spécialement mais point uniquement l'Afrique Occidentale, examine successivement le mariage coutumier, puis trois problèmes majeurs : polygamie, dot, divorce. L'auteur, directeur de recherches à l'O.R.S.T.O.M., joint à une large information, une louable prudence dans les conclusions, qu'il sait nuancer et même suspendre. Comme le dit le P. Bouchaud, dans son introduction, nous avons ici une étude sociologique de valeur (faits concrets, statistiques précises et choisies) et en même temps un document fort éclairant pour les missionnaires. Nous ajouterons : pour les moralistes, pour qui il devient urgent de se pencher aussi sur les problèmes matrimoniaux non-européens dans une Eglise qui se veut catholique.

J. Masson, S. J.

Abbé J. Despont. — *Afrique terre chrétienne?* Paris, Edit. Saint-Paul, 1960, 19 × 14 cm., 219 p. Prix : 9 N.F.

Ce volume, établi avec la rigueur du chartiste, qu'est en effet son auteur, constitue une véritable petite encyclopédie de l'Afrique chrétienne actuelle. Les statistiques y sont nombreuses et parlantes; elles s'insèrent dans un texte qui les prépare, les commente, les groupe par sujets, les intègre dans des vues et jugements d'ensemble : catéchèse, clergé, éducation, œuvres sociales, action catholique laïque; atouts et handicaps des situations actuelles. L'auteur ne fait pas d'éloquence, pas même d'amplification; son texte est à la fois dense et nuancé. On ne le lira pas à la volée; étudié, utilisé comme base d'exposé et de discussion, il servira grandement — selon la remarque du préfacier, Mgr Lefebvre, de Dakar — les grands élèves et étudiants, les prêtres métropolitains, le public réfléchi, voire les missionnaires.

J. Masson, S. J.

A. Giovanditto. — *Popoli e razze d'Africa.* Collana Studi Missionari, 5. Turin, Editrice Missionaria Italiana, 1959, 22 × 15 cm., 170 p. Prix : 700 lires.

Dans un style aisé, parfois un peu trop fleuri, l'auteur condense ici une très large information sur races, langues, coutumes, croyances, arts de l'Afrique. Sa bibliographie est bonne, un peu plus faible pour l'anglais. Ses jugements, dans les limites restreintes où il a dû s'enfermer, sont nécessairement un peu massifs, mais généralement équilibrés et substantiels. Parfois cependant, on hésiterait à le suivre : les sociétés animales de fourmis ou abeilles nous aident-elles vraiment à comprendre le totémisme? Les fétiches sont-ils « l'émanation visible et tangible du Dieu créateur »? Est-il possible, même avec des nuances, de dire qu'il revient au missionnaire de se substituer au sorcier? Ces questions disputées n'empêchent pas le livre d'être sérieux, dense, et de bonne utilité comme introduction à des études plus poussées.

J. Masson, S. J.

K. Müller, S.V.D. — *Geschichte der katholischen Kirche in Togo.* Coll. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augus-

tin, Siegburg, 4. Kaldenkirchen, Steyler Verlag, 1958, 24 × 16 cm., 573 p. Prix : 28 marks.

Cette histoire, intéressante et mouvementée, est nettement coupée en deux par la guerre de 1914-1918; avant, la besogne est faite par les S.V.D. allemands; après, elle revient aux M.A. de Lyon. Elle est d'ailleurs magnifique avant comme après, puisque près de 20 % de la population sont actuellement catholiques; on ne compte cependant que 10 prêtres togolais... c'est dire l'urgence en ce domaine, justement notée p. 281. L'auteur a étudié à fond son sujet, comme le prouvent les annexes diverses; il a su l'exposer dans son déroulement d'une façon à la fois objective, claire et sincère, ne cachant ni les succès ni les inévitables difficultés, par exemple avec tel ou tel administrateur, qu'il fût allemand ou anglais ou français, ou à l'intérieur même de l'œuvre apostolique. Cette monographie est très bonne; les historiens des missions souhaitent pouvoir en utiliser beaucoup de ce genre.

J. Masson, S. J.

H. Ringgren et A. V. Ström. — *Les religions du monde.* Coll. Bibliothèque Historique. Paris, Payot, 1960, 23 × 14 cm., 462 p. Prix : 29 N.F.

Le prospectus de l'éditeur annonce ce livre comme la synthèse la plus complète et la plus à jour qui soit aujourd'hui à la disposition des lecteurs français; promesse ambitieuse et difficile à tenir. L'ouvrage est certainement appuyé par une large information et une très vaste bibliographie bien à jour. Il est fort clairement divisé et subdivisé, à la façon d'un manuel, et donc aisé à utiliser. A tous ces titres, il rendra de bons services. Peut-être (en plus de certaines interprétations de détail contestables) reprochera-t-on aux auteurs de n'avoir pas assez dégagé les lignes vraiment maîtresses et les courants majeurs de certaines religions. Les vues synthétiques sont moins présentes que les analyses. Les auteurs répondront peut-être qu'ils s'interdisent les synthèses; il en faut cependant, objectivement, pour saisir les religions qui sont des « ensembles » vivants...

J. Masson, S. J.

G. Guariglia. — *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem.* Coll. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, XIII. Vienne, F. Berger, 1959, 23 × 15 cm., XVI-322 p.

Ce volume a trois parties. Une typologie du prophétisme et du messianisme en général est d'abord construite avec beaucoup de méthode, et selon des divisions extrêmement logiques : attente d'un salut par la revitalisation de l'ancienne culture, le rejet des éléments hétérogènes; élan vital vers un salut présent ou futur, spirituel ou matériel. Suit un inventaire bref de plus de 250 mouvements messianiques dans les mondes océanien, américain et africain; coupé d'introductions et de résumés, cet exposé montre l'extrême diversité des situations réelles qui, semble-t-il, relèvent souvent de plusieurs types en même temps. La troisième partie propose pourtant quelques traits qui semblent universels à l'auteur (pp. 275-276). Le volume est plus une « phénoménologie » et une description qu'une analyse de psychologie religieuse. Dans cette perspective, il sera extrêmement bienvenu, et pourra servir d'ouvrage de référence, à cause de sa robuste structure, de sa vaste information, et de sa riche bibliographie. Il constitue une contribution très positive à l'étude d'un des phénomènes religieux les plus universels et les plus puissants de notre temps dans le monde non-occidental.

J. Masson, S. J.

W. Kirfel. — *Symbolik des Buddhismus.* Coll. Symbolik der Religionen, 5. Stuttgart, Hiersemann, 1959, 128 p. Prix : 24 marks.

Ce livre fournit un répertoire excellent des bouddhas, des bodhisattvas, des déités qui en émanent; il décrit aussi fort bien la cosmologie bouddhique. Le

tout avec beaucoup d'érudition et de clarté. La bibliographie, abondante et bien choisie, a peut-être certaines lacunes : La *Cosmology* de Mac Govern, l'étude de La Vallée-Poussin sur le 3e chapitre de l'Abdhidharmakosa, tels chapitres des *Aspects du bouddhisme* du P. de Lubac, le livre de Zimmer sur les *Mythes et Symboles de l'Inde* (plus utile encore pour l'hindouisme), la *Buddh. Symbolik* de Mensching auraient fourni des appoints intéressants. Mais la contribution de M. Kirfel est, nonobstant, fort solide. J. Masson, S. J.

E. Gathier, S. J. — *La pensée hindoue*. Etude suivie d'un choix de textes. Coll. Les univers. Paris, Edit. du Seuil, 1960, 21 × 14 cm., 222 p.

L'auteur situe lui-même excellemment ce volume dans sa préface : ni traité scientifique, ni simplification trop facile, mais notions suffisamment nettes et fidèles sur l'Hindouisme, et introduction à une étude plus avancée; bref : un livre d'initiation. Cette tâche d'initiateur, l'auteur la remplit avec clarté; il a le mérite aussi, après avoir exposé les systèmes, de les apprécier et de les critiquer à partir de la philosophia perennis. Nécessairement, vu l'immensité de la matière, les exposés sont fort brefs, mais présentés très intelligiblement. Une anthologie des textes, traduits par d'excellents maîtres : Renou, Senart, Lacombe notamment, enrichit beaucoup le lecteur. Le glossaire et la bibliographie l'invitent à poursuivre son effort. Voilà donc un utile instrument de lecture et de travail. J. Masson, S. J.

A. Krämer. — *Christus und Christentum im Denken des modernen Hinduismus*. Coll. Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, 2. Bonn, Röhrscheid, 1958, 23 × 15 cm., 177 p. Prix : 16,50 marks.

Ce volume renferme une première partie, la plus longue, où sont exposées objectivement et dans l'ordre des systèmes, les attitudes hindoues envers le Christ et le Christianisme : travail fouillé, sérieux et méthodique. La seconde partie s'attache à dégager le « commun dénominateur » des diverses attitudes. Il se résume en une double phrase : Aucune religion n'a la vérité absolue et totale; donc, entre toutes, la loi, c'est de « donner et recevoir » dans la tolérance et l'égalité. Conclusion : Quand le christianisme se dit absolu, et Jésus-Christ seul Dieu, c'est inadmissible; ce qui n'empêche pas que Jésus-Christ soit très grand et le christianisme souvent très beau, surtout dans son souci de charité fraternelle désintéressée et pratique. L'hindouisme peut et doit s'en inspirer. Très bonne bibliographie. Il manque un index rerum pour rendre cet utile volume encore plus utile. J. Masson, S. J.

W. Kirfel. — *Symbolik des Hinduismus und des Jinismus*. Coll. Symbolik der Religionen, 4. Stuttgart, Hiersemann, 1959, 24 × 17 cm., 167 p. Prix : 30 marks.

En guise de prélude à ce livre et à toute la collection, on pourrait susciter une discussion sur l'extension de la symbolique. Quand une figure de femme représente la justice, c'est indubitablement un symbole; mais quand les Aryens représentent comme un homme rouge (Rudra) le dieu de l'orage, ne croient-ils pas à sa vraie existence? Et, dès lors, Rudra est-il pour eux un symbole, ou plutôt une réalité? Cette question met en cause le fondement même du choix des « symboles », et l'appréciation de leur réalité aux yeux du croyant... Laissons-la cependant. Acceptant la signification large donnée au mot symbole, louons ici un rassemblement fort méthodique et très objectif d'éléments parlants de l'hindouisme. L'étude consacrée à Siva est particulièrement bien présentée. L'étude des symboles non-personnalisés pourra, par ailleurs, éclairer le problème du sacramentalisme et de ses formes traditionnelles en Inde... La partie consacrée au jaïnisme est très bonne aussi, particulièrement pour ce qui regarde la cosmographie dans cette religion. J. Masson, S. J.

M. A. Bairy. — *Japans Neue Religionen in der Nachkriegszeit.* Coll. Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, Neue Folge, 3. Bonn, Röhrscheid, 1959, 23 × 15 cm., 135 p. Prix : 18 marks.

Le Japon bouleversé a vu naître ou s'épanouir plus de 700 sectes religieuses en ces derniers temps ; telle a des millions de membres ; ensemble, elles influencent 10 à 15 % de la population. Mais elles constituent une vraie jungle, exubérante, multipe, parfois étrange ou pittoresque, souvent assez monotone. Le grand mérite du P. Bairy est d'avoir su, après étude, s'élever assez haut pour dessiner de claires grandes lignes (on en arrive presque à un jardin ; n'oublions pas le fouillis du réel !). Deux parties : le trésor religieux traditionnel ; la situation générale d'aujourd'hui, introduisent l'étude des grands caractères des sectes, laquelle est remarquablement décantée. Une quatrième partie, la plus longue, présente le Perfect Liberty Kyodan pour qui la vie est un art ; on pourra juger par cet exemple du style des sectes pondérées. La bibliographie est vaste et polyglotte, japonaise notamment. On s'étonne pourtant de n'y pas trouver (sauf erreur de ma part) la série d'articles du P. Spae sur les Religions du Japon dans le *Japan Missionary Bulletin.* Ce livre est une sérieuse contribution à l'histoire contemporaine des religions. J. Masson, S. J.

H. Zakarias. — *Voici le vrai Mohammed et le faux Coran.* Paris, Nouvelles éditions latines, 1960, 19 × 12 cm., 256 p. Prix : 7,50 N.F.

L'Islam et la critique historique. La fin du mythe musulman et accueil fait aux ouvrages de Hanna Zakarias. Cahors (Lot), Boîte Postale 46, 1960, 25 × 17 cm., 101 p. Prix : 8 N.F.

« Les discours (du Coran) ne contiennent absolument rien qui ne soit spécifiquement juif... Ils ne peuvent par conséquent avoir pour auteur qu'un Juif qui connaît la Bible, le Talmud, et toute la littérature. Ce Juif instruit ne peut être que le rabbin de la Mecque ». Et Mahomet ne sera que son homme de paille pour convertir les Arabes idolâtres au Judaïsme. C'est ce que prouve le « Corabor », c'est-à-dire le Cor(an) (ar)ab(e) or(al)... Il n'est d'ailleurs que l'adaptation arabe du Pentateuque. Telle est la thèse maîtresse de ces deux livres. Sur cette base, l'auteur construit un certain nombre de chapitres. On y décèle une vaste connaissance du « Corabor » ; on y relève des remarques qui font réfléchir ; et — oubliés le ton et l'outrance — des vues assez justes sur les influences, ressemblances, différences du Judaïsme et de l'Islam. Mais tout est gâté par la fantaisie, les hiatus logiques, les « a fortiori » sans force. L'auteur a, dit-il, « essayé de s'asseoir dans un confortable bons sens ». Il n'y a pas chaque fois réussi... J. Masson, S. J.

J.-P. Roux. — *L'Islam en Occident : Europe-Afrique.* Coll. Bibliothèque Historique. Paris, Payot, 1959, 23 × 14 cm., 304 p. Prix : 1.500 frs.

L'Occident de l'Islam, c'est plus encore l'Afrique que l'Europe. Ce livre, plus qu'une histoire détaillée, c'est la réflexion sur l'histoire, pour en dégager les grandes lignes et les poussées essentielles. La dite réflexion est faite dans un style frappant, aux allusions ou transpositions modernes, qui suscite la réaction du lecteur. Cette réaction est fort souvent approbative, car l'auteur est documenté et personnel ; parfois étonnée, car manifestement l'auteur connaît mieux l'Islam de la Proche Asie ou de l'Afrique septentrionale que celui de l'Afrique noire, et se fait parfois aussi son idée du christianisme africain, voire du christianisme tout court. Dans son ensemble, le livre est valable, documenté, agrémenté de diverses annexes techniques et (chose rare en langue française) d'un index analytique. Bon outil de travail, à vérifier çà et là. J. Masson, S. J.

J. P. Roux. — *L'Islam au Proche Orient.* Egypte - Arabie - Palestine - Syrie - Liban - Jordanie - Iraq. Coll. Bibliothèque Historique. Paris, Payot, 1960, 23 × 14 cm., 271 p. Prix : 14 N.F.

Ce livre doit être loué, non seulement pour sa vaste information et pour sa présentation méthodique; mais aussi pour deux qualités moins fréquentes : l'ouverture sympathique aux croyances d'autrui, le vouloir de discerner — au-delà des épisodes — les courants d'une religion et les mouvements de l'histoire. Ces qualités sont ici d'autant plus nécessaires que, dans le Proche-Orient, nous sommes au cœur de l'Islam. Pays étudiés : Egypte, Arabie, Palestine, Syrie, Liban, Jordanie, Iraq. Plan du volume : Après deux parties qui expliquent l'infrastructure arabe de l'Islam originel, et le fond de cultures que pénétrera l'Islam en expansion, une troisième section récapitule l'histoire jusqu'à nos jours. La quatrième partie, la plus personnelle, étudie les problèmes de réforme et de confrontation qui se posent à l'Islam moderne. Excellente bibliographie, copieux index. Un très bon livre d'usage, qu'on joindra avec profit à ceux de Massignon et de Rondot.

J. Masson, S. J.

Eranos-Jahrbuch 1959. Band XXVIII. *Die Erneuerung des Menschen.* Hrsg. v. O. Fröbe-Kapteyn. Zurich, Rhein-Verlag, 1960, 21 × 14 cm., 510 p.

Il devient presque inutile de présenter cette série estimable. Les participants du volume sont, outre des habitués comme M. Neumann, Corbin, ou Scholem, venus de divers points de l'horizon : Marburg (Benz), Paris (Eliade), Oxford (Layard), Londres (Read), Zürich (Corti), New-York (Campbell), Bâle (Portmann). Les études de Corbin, Scholem, Eliade, de portée plus générale, intéresseront le plus.

J. Masson, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Varia

Th. Arayathinal, M.O.L. — *Aramaic Grammar* (Method Gaspey-Otto-Sauer). 2 vols, Mannanam, St. Joseph's Press, 1957-1959, 21 × 14 cm., xii-xiv-458-4-82 et ii-viii-xx-2-424-75 p. — C'est avec plaisir que nous annonçons la parution de la grammaire « araméenne », en réalité syriaque, du Rév. Arayathinal, prêtre de l'Eglise syro-malabare unie du Kerala (Inde). La qualité et l'étendue de sa grammaire témoignent non seulement du savoir et de la compétence de l'auteur mais aussi de l'intérêt et du sérieux que portent à l'étude du syriaque les milieux syro-malabares auxquels l'ouvrage est avant tout destiné. Plus que toute autre église aujourd'hui, en effet, ces églises ont conservé le contact avec cette langue qui est la langue originaire de leurs liturgies et de leurs littératures religieuses. La grammaire est écrite en anglais, et suit la méthode Gaspey-Otto-Sauer. Elle est basée surtout sur les grands classiques syriaques du V[e] au VIII[e] siècle, tant de la branche occidentale qu'orientale. L'enseignement est distribué en soixante et une leçons, suivies d'exercices dont la solution est donnée à la fin de chaque volume. Un appendice sur la prosodie syriaque est annexé au second tome. Nous souhaitons un franc succès à ce manuel classique si largement conçu et approfondi du Rév. Arayathinal non seulement en Inde mais encore dans les églises syriennes et chaldéennes, unies ou séparées, dont le syriaque fut, de longs siècles durant, la langue véhiculaire. Les étudiants occidentaux qui s'appliquent à l'étude du syriaque y trouveront sans doute aussi quelque profit, malgré peut-être l'extension et surtout la prolixité de certaines leçons qui, nous semble-t-il, dépassent le stade de l'étude élémentaire. — Ch. M.

J. Maury et R. Percheron. — *Itinéraires romains.* Nouv. édit., Paris, Lethielleux, 1958, 19 × 12 cm., 776 p., 27 croquis et 2 plans. Prix : 2.400 frs broché; 2.700 frs relié. — Nouvelle édition du remarquable volume de MM. Maury et Percheron, dont nous avons dit précédemment (*N.R.Th.*, 1951, p. 223-224) la haute valeur : c'est un des guides de Rome les plus instructifs, les plus suggestifs, les plus riches que nous connaissions. Tout en restant fidèle à l'esprit et à la méthode de l'ouvrage, la nouvelle édition marque maints progrès : par exemple

douze pages nouvelles (165-177) sont consacrées à la « Présence de Pierre à Rome » à la lumière des fouilles opérées sous Saint-Pierre de 1939 à 1949; l'appendice sur la « Région romaine » débute à présent par une étude synthétique sur l'Etrurie (histoire et civilisation), suivie de la visite des principaux centres étrusques; le chapitre des « Musées » (p. 558-632) a été remanié en de nombreux endroits et adapté à l'effort de réorganisation qui fut accompli en ces dernières années dans la plupart d'entre eux; les plans et croquis ont été tous améliorés en vue d'une plus grande netteté; le volume s'est augmenté de plus de 70 pages. Nous lui souhaitons une diffusion de plus en plus large. — J. L.

Mgr L. Cerfaux et P. Houssiau. — *L'Antiquité. Le Proche-Orient.* Coll. Histoire et Humanités. Tournai-Paris, Casterman, 1957, 15 × 21 cm., 176 p. illustrées. Prix : 56 frs b. — Ce volume nous offre d'abord une introduction à la science historique, puis survole rapidement les grandes périodes; une dizaine de pages résument ensuite ce que nous savons de la préhistoire; on permet ainsi à l'élève de situer sa matière parmi les autres et sur l'immense écheveau de la durée. L'histoire du Proche-Orient est divisée en deux parties : la première consacrée aux peuples du « croissant fertile » : Egypte, Mésopotamie et couloir syro-palestinien : Phéniciens, Syriens, Philistins, Hébreux; la seconde, aux peuples d'Asie Mineure : Hittites, Lydiens, Mitanniens, ainsi qu'aux Perses et aux Mèdes. Les faits politiques ne retiennent pas trop l'attention : on veut simplement « graver dans les esprits des cadres clairs et solides ». Par contre, on s'intéresse davantage aux civilisations (organisation sociale, religion, arts, sciences). L'illustration est bonne. Des dépliants, des cartes suggestives et des tableaux récapitulatifs aident le travail de l'élève. On tourne avec plaisir les pages bien aérées de ce manuel dont la présentation typographique est excellente. Pouvons-nous formuler une réserve? Si le but de la collection est d'« exposer la genèse de notre civilisation » et de se « limiter aux peuples qui ont exercé une influence sur nous » (p. 25), le rôle du judaïsme n'est-il pas trop laissé dans l'ombre? N'est-il pas étonnant qu'on n'en dise pas un mot dans la conclusion générale? — J. M. H.

F. Lequenne. — *Le drame cathare ou l'hérésie nécessaire.* Préface de R. Kanters. Paris, Julliard, 1954, 19 × 12 cm., 294 p. Prix : 600 frs. — Cette histoire quelque peu romancée de l'hérésie cathare, de ses soi-disant prodromes, de sa répression sanglante, de sa doctrine, de ses rites et de ses mœurs semble avoir été écrite dans l'intention de réveiller, au sein d'un monde gagné par la torpeur du matérialisme, la flamme spirituelle qui brûlait dans le cœur des « croyants » et des « parfaits ». Si certains chapitres présentent quelque intérêt quand l'A. veut bien laisser parler ses sources, le ton continûment lyrique rend la lecture du livre pénible. — G. D.

Spiritualité de l'hérésie : le catharisme, par R. Nelli, Ch. P. Bru, D. Roché, Chan. L. De Lacger et L. Sommariva. Coll. Nouvelle Recherche. Toulouse, Privat; Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 19 × 14 cm., 238 p. Prix : 540 frs. — Ce Symposium sur le catharisme comprend quelques études historiques sur l'hérésie, son conditionnement sociologique (Ch. Bru), ses caractères religieux (Sommariva) et son évolution en pays albigeois (Ch. de Lacger), un bref exposé de ses grands thèmes : doctrines de l'âme et de la liberté, problèmes du mal et du salut ainsi que quelques textes cathares sur le libre arbitre. Le dernier chapitre (R. Nelli) traite de la survivance du catharisme et de son actualité, mais, à en juger d'après les faits signalés, cette diffusion se limite à quelques cercles littéraires, aussi épris d'ailleurs de langue d'oc que d'une mystique spiritualiste, libérée de toute entrave. — G. D.

Chatard et M. Bernard. — *Zanko chef tribal chez les Chalderash. La tradition des Tsiganes.* Paris, La Colombe, 1959, 21 × 14 cm., 208 p. Prix : 960 frs. — Parmi ces errants que vaguement nous appelons Tsiganes, les Chalderash, chaudronniers indo-européens de teint assez clair, se disent les plus anciens et les plus authentiques : ne remonteraient-ils pas au premier royaume que le monde blanc ait connu? Leurs cycles de croyances, d'histoires et de légendes, mûris au cours des millénaires de nomadisation entre l'Asie centrale et l'Europe occi-

dentale, sont ici présentés, d'après des récits authentiques. Récits étranges et captivants, dont les thèmes et les noms nous sont parfois tout proches, parfois si lointains. Le sanscrit y côtoie, dirait-on, l'hébreu; les histoires des Mille et une Nuits y rencontrent des traditions vaguement bibliques. En arrière-fond : un monothéisme décidé; des restes de christianisme primitif (saint Pierre) et de Nestorianisme docète (le Christ n'est jamais mort); de l'Ancien Testament, de la sagesse populaire, du merveilleux coloré. Avec cela, à travers le fourmillement des vieux héros, des géants, des serpents et des ombres, une morale simple et saine, ventilée dans la steppe. Le plus touchant : l'espérance de trouver (à Rome?) la fin de l'errance spirituelle. Un volume documenté de première source, bien commenté et très humain. — J. M.

M.-L. Henry. — *Das Tier im religiösen Bewusstsein des alttestamentlichen Menschen*. Coll. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 220/221. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1958, 23 × 15 cm., 52 p. Prix : 3,80 marks. — Si la place occupée par l'animal dans les religions primitives totémiques a fait l'objet d'assez nombreuses recherches, celle qu'il détient dans la tradition de l'Ancien Testament méritait des recherches plus précises. Laissant de côté tous les textes où il est question d'animaux divinisés ou d'animaux considérés comme symboles de puissances célestes, terrestres ou infernales, l'auteur ne retient que les passages où il est question des animaux considérés comme tels, menant une existence exclusivement animale, partenaires et compagnons de l'homme au cours de sa destinée terrestre. A l'égard de certains d'entre eux, l'homme de l'Ancien Testament pouvait éprouver des sentiments d'une authentique amitié : la brebis unique du récit allégorique de Nathan, qui représentait pour son pauvre possesseur non seulement une fortune, mais une valeur de cœur, dont le rapt constituait un crime capital, en est sans doute l'exemple le plus expressif. Mais le problème dépasse celui de la simple amitié : il faut voir dans quelle mesure l'animal faisait partie intégrante de l'univers religieux. Ici les textes reflètent le contraste entre les deux récits de la création. L'auteur examine de ce point de vue la place des animaux au Paradis terrestre, leur incapacité à fournir à l'homme un « adiutorium simile sibi », leur part dans le châtiment infligé à nos premiers parents et le rétablissement de l'idylle primitive dépeinte au ch. XI d'Isaïe. Le même contraste se retrouve tout au long des Livres Sacrés. Les animaux sont objets de prescriptions cultuelles et juridiques, mais ils sont aussi sujets de droit et passibles de peines et le repos du sabat inclut explicitement les bêtes de somme. A Ninive, les animaux doivent faire pénitence dans le sac et la cendre pour fléchir la colère divine. L'ânesse de Balaam, les lions de Daniel, les vaches de l'arche d'alliance, la baleine de Jonas, le corbeau d'Elie, se comportent en instruments d'une puissance supérieure. Et tout au long des psaumes, les animaux figurent en bonne place dans le chant de louanges que la Création fait monter vers Dieu. — R. M.

J. Bernhart. — *Heilige und Tiere*. Munich, Ars Sacra, 1959, 20 × 13 cm., 240 p. Prix : 10,80 marks. — En fin de compte, tout dépend d'une clef. On l'a ou on ne l'a pas. Ceux qui l'ont aimeront et goûteront ce livre. Les autres le trouveront insipide, ridicule, déplacé, plein d'enfantillages, indigne de retenir l'attention d'un être rationnel. Et ce ne seront pas les 40 pages d'introduction qui changeront leur façon de voir. Une introduction où l'auteur explique la place de la légende dans le christianisme, celle des thèmes empruntés au règne animal dans la légende et celle des épisodes animaliers dans la geste des saints. D'aucuns songeront aussitôt à saint François d'Assise. Ils oublient seulement que les récits des Fioretti se rattachent à une très longue lignée : il existe dans la tradition littéraire du christianisme un très vieil héritage de sympathie entre les saints et les bêtes. L'auteur n'eut qu'à puiser dans le tas pour extraire 75 récits, provenant, pour la plupart, de trois milieux géographiques et culturels très différents : celui des Pères du Désert, le monde celtique d'Irlande et d'Ecosse, la Chrétienté médiévale. Ces récits sont traduits, aussi littéralement que possible, des textes originaux empruntés aux Acta Sanctorum, à Migne, à Mabillon, aux Monumenta Germaniae Historica, aux Vies des Saints Irlandais et à quelques autres recueils. C'est tout un jardin zoologique que le lecteur voit

défiler, dans des histoires souvent peu connues (celles provenant d'Irlande, p. ex., dont les héros portent des noms aussi ignorés que Kyaran, Kolumkille, Mochuda, Molua, Kevin, Guthlack, Godrich). L'ouvrage se termine par le récit étonnant de la protection accordée à saint Jean Bosco par le mystérieux chien gris devenu son garde du corps. Récit emprunté à la biographie inédite rédigée par son secrétaire, J. G. Lemoyne. Peu importe, après tout, que les Fioretti de ce bestiaire soient historiques ou légendaires. Ce qui importe c'est qu'il est le reflet d'une attitude, d'une redécouverte du Paradis perdu, dont seuls les saints possèdent encore le secret. « Si vous ne redevenez comme l'un de ces petits... » Mais voilà, il y a un sens de l'enfance et un sens de l'animal, qui resteront toujours un livre scellé pour une certaine catégorie d'adultes. Depuis le monde du Poverello, il y a eu Descartes, la Déesse Raison et l'ère des robots et de la démythisation. Pauvres bêtes... ou plutôt pauvres hommes ! — R. M.

J. Gautier. — *Un prêtre se penche sur la vie animale.* Paris, Crepin-Leblond, 1958, 19 × 14 cm., 158 p. — Un livre bien simple et sans prétention ; effort sympathisant pour mieux faire comprendre un secteur souvent méconnu de la création. Son auteur est connu par ses ouvrages de spiritualité sulpicienne. Il y a trois ans, il attira aussi l'attention par un petit livre qui fut un des best sellers de l'année : « Un prêtre et son chien » et il revint sur son sujet favori dans un article d'*Ecclesia* (févr. 1958). Aujourd'hui il offre à la gent des zoophiles une poignée de récits et une série de problèmes. Ces derniers abordent les principales questions que le monde animal avec son mystère pose à l'esprit des humains et à la foi chrétienne : l'origine des animaux, leur comportement, leur destinée, nos devoirs à leur égard, l'attitude de l'Eglise. Les réponses sont empreintes à la fois de sympathie, de gravité et d'ironie. Elles s'achèvent par le récit de l'entrée au paradis de saint Roch et de son chien Roquet. Quant à la demi-douzaine de narrations du début, on y trouve de tout, même la mise en musique du chant du pic-vert, du pinson, du rouge-gorge et du rossignol (étant ignare en solfège, je n'ai pas pu vérifier) ; on y trouve surtout des souvenirs personnels : l'âne Danton, responsable d'une célèbre mésaventure électorale, le chien Yuki qui « confond les vespas et les vespasiennes », un caniche mâtiné de basset, mais à part celà le plus respectable des klebs, « car depuis Adam nul ne peut jurer de ne pas avoir eu la même mésaventure dans sa propre famille ». De toute évidence c'est lui le préféré de l'auteur. En face de lui, le pauvre Fouttsy fait plutôt piètre figure, nonobstant sa connaissance parfaite de l'argot des gouttières. Grand ami des chats, le signataire de ces lignes pourra bien estimer que ce n'est pas juste. Regrets stériles. Les mérites respectifs de la gent canine et de la gent féline ne feront jamais l'unanimité chez les hominiens. — R. M.

M. d'Oultremont. — *Histoire de mon pays bien-aimé.* Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1956, 22 × 16 cm., 258 p. — Racontée à des jeunes, avec humour et chaleur, cette histoire de Belgique les intéressera follement en leur communiquant des connaissances qu'ils n'oublieront jamais, tant le récit en est concret, animé, rapide, rendu plus vivant encore par les dessins, croquis et planches de Jean-Pierre Jacques de Dixmude. Bien imprimé sous sa belle couverture, c'est un excellent cadeau pour tous nos jeunes de 12 à 15 ans. — R. C.

Jeunesses 60. Académie d'éducation et d'entr'aide sociales. Paris, Spes, 1960, 19 × 14 cm., 111 p. Prix : 3,75 N.F. — Condensés d'enquêtes, témoignages et diagnostics, présentés par d'éminents responsables de divers groupements nationaux de France. Le recueil se caractérise par le sérieux des collaborations assemblées, la variété des angles de visée et celle des thèmes traités : lecture, métiers, sens social, civique et religieux. — L. R.

P.-H. Simon. — *La littérature du péché et de la grâce.* Essai sur la constitution d'une littérature chrétienne depuis 1880. Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 120. Paris, A. Fayard, 1957, 19 × 14 cm., 122 p. Prix : 300 frs. — Précisons un titre trop large dans son extension en disant qu'il s'agit uniquement de littérature française. Cette restriction mise à part, ce petit volume de l'encyclopédie est remarquable sous tous les rapports. En premier lieu — merveille qui n'est pas à dédaigner ! — il porte la marque d'un

style de grand écrivain et c'est à coup sûr l'un des plus soignés de la collection. Ensuite, il est concis et plénier de sens, surclassant tous les essais antérieurs du même genre. Un sujet que d'autres auraient peut-être réduit à une suite de courtes monographies devient ici proprement une histoire. De même, les jugements portés ne se restreignent pas à une simple appréciation morale ; c'est la vie de foi d'une époque qui est explicitée, foi vécue en surface ou en profondeur, durant trois générations, au niveau de situations sociales et intellectuelles très diverses. On peut ne pas être d'accord sur certains points (p. ex. ceux qui reçurent, dans les années 30, le coup de foudre claudélien répugnent à un constant parallèle entre Claudel et Gide), mais cela ne touche jamais l'essentiel Tout ce qui regarde l'essence de la vie chrétienne est atteint avec une sûreté de jugement rarement rencontrée dans le domaine de la critique littéraire : M. P. H. Simon joint à toutes les qualités propres à sa vocation d'écrivain, une intelligence profonde du dogme. La modestie l'empêchant de se désigner lui-même dans une étude écrite de sa main, c'est donc à ses lecteurs qu'il reviendra d'ajouter son nom, en bonne place, parmi les maîtres de l'actuelle génération. — C. D.

J. Vier. — *Littérature à l'emporte-pièce.* Paris, Edit. du Cèdre, 1958, 23 × 14 cm., VI-198 p. Prix : 870 frs. — Un avertissement explicite le sens du titre : luttant pour « la sauvegarde de l'esprit critique », l'auteur revendique le droit de fuir les bavardages souvent publicitaires de la critique mondaine et de dire ce qu'il pense. Dessein hautement louable, dont la réalisation sera nécessairement discutée. Car l'auteur, parfois, se laisse emporter par la violence de sa pensée ou simplement de son verbe. Mais il connaît beaucoup d'auteurs, et pas seulement en érudit. Avec plusieurs d'entre eux, il sympathise, mais il n'aime pas F. Mauriac, « ce Racine des cérébralement faibles » (p. 24). Il défend d'une sainte colère les droits du christianisme mal représenté, à son gré, dans le théâtre contemporain. A la lecture de ces études sur le théâtre et le roman, allant de Rodogune à l'Augustin de Malègue, des points de vue surgissent qui peuvent parfois tirer la critique hors de chemins battus. — L. G.

J. Hamelin. — *Le théâtre chrétien.* Coll. Je sais — Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 129. Paris, A. Fayard, 1957, 19 × 14 cm., 126 p. Prix : 300 frs. — C'est une femme de théâtre qui a écrit ce livre, une actrice qui se haussa jusqu'à l'art difficile de la mise en scène. Une chrétienne aussi qui comprit la place éminente que tient dans notre civilisation européenne le drame religieux chrétien. Depuis plusieurs années déjà, elle se consacre à la création de jeux scéniques religieux et projette de fonder en France un centre chrétien de théâtre. D'une plume alerte, qui nous fait voir les drames qu'elle résume et dont elle cite de larges extraits judicieusement choisis, l'A. nous trace l'histoire du théâtre chrétien, des mystères et miracles médiévaux au Jeu du Saint Sang. On appréciera les deux longs chapitres consacrés au théâtre espagnol, qui seront pour le public de langue française, trop peu au courant de ces richesses, comme une révélation. Mais l'esprit de ce petit livre retiendra surtout l'attention : il nous montre une laïcisation progressive de la scène, allant de pair avec la perte du sens de Dieu et les bouleversements sociaux. Le dernier chapitre nous laisse pourtant une note d'espoir : un authentique théâtre chrétien peut renaître si les auteurs, les interprètes et leurs publics retrouvent ce que Jacques Copeau appelait « l'esprit de célébration ». Le théâtre ne peut renier ses origines ; il est né du culte. — J. B.

M. Brion. — *Ces palais où Dieu habite.* L'architecture religieuse de 1400 à 1800. Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 124. Paris, A. Fayard, 1960, 19 × 14 cm., 125 p. Prix : 3,50 N.F. — L'auteur étudie successivement l'architecture religieuse de la Renaissance en Italie, puis en Espagne et au Portugal. Il décrit ensuite les diverses expériences qui, dans les pays scandinaves et les Pays-Bas, conduisirent lentement du gothique au baroque cependant que l'Angleterre demeurait divisée entre le gothique et le classicisme. Vient alors un chapitre consacré aux origines et à la formation du classicisme français qui nous mène de la Renaissance décorative jusqu'au néo-classicisme hellénistique de la Madeleine. Une dernière étude enfin nous livre l'essentiel

sur l'architecture baroque en Italie, sur le baroque espagnol dont l'aire d'expansion fut si large et enfin sur le baroque allemand. — A. T.

J. M. Valverde. — *Cartas a un cura escéptico en materia de arte moderno.* Coll. Biblioteca Breve, 140. Barcelone, Seix Barral, 1959, 18 × 11 cm., 115 p. — Ces lettres à un curé sceptique en matière d'art moderne, sous une forme aisée, à l'abri de tout pédantisme, posent le redoutable problème de l'art sacré tel qu'il s'impose à tout curé qui doit restaurer... des fonts baptismaux, choisir une chasuble, un calice ou des chandeliers... Il le fait avec sensibilité, en prenant exemple sur les dernières expressions de l'art sacré moderne. — A. T.

Dr Vittoz. — *Notes et Pensées.* Paris, Edit. du Levain, 16 × 13 cm., 108 p. — Cette plaquette donne une idée claire de la psychothérapie du docteur Vittoz, « rééducation du contrôle cérébral », remarquable par le spiritualisme chrétien qui anime sa technique et par l'élévation d'esprit qu'elle demande de ceux qui l'appliquent. Ces « pensées » constituent d'ailleurs une utile lecture spirituelle. — R. C.

J. M. Van Bol. — *La presse quotidienne au Congo belge.* Coll. Etudes sociales, 23-24. Bruxelles, La Pensée catholique, 1959, 19 × 12 cm., 112 p. Prix : 57 frs. — Comme le dit l'auteur : c'est pour répondre aux nécessités d'information et de défense des groupes européens qu'est née la presse quotidienne. Mais l'Africain veut ses propres journaux et les suppléments noirs aux journaux blancs ne suffisent déjà plus. Tout cela postule liberté légale et liberté réelle, c'est-à-dire finances. Celles-ci, pour la plupart des feuilles, ne peuvent s'obtenir que par inféodation à un groupe métropolitain ou à des puissances occultes. Pour la plupart des journaux « blancs » et pour les journaux noirs, la liberté n'est pas pour demain. Brochure d'information précise et de jugements modérés. — J. M.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Agel H. — *Le cinéma.* 4e édit., Tournai, Casterman, 1960, 390 p., 48 h.-t.
Albertus Magnus (S.). — *Opera omnia.* Tomus XVI. Pars I. Münster, Aschendorff, 1960, xxx-304 p. 63 marks cartonné; 76,50 marks relié.
André R. et M.-L. — *Je vais bientôt recevoir Jésus.* Lyon, Edit. Robert, 1960, 31 p. 1,80 N.F.
Bazin A. — *Qu'est-ce que le cinéma?* III. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 184 p. 9 N.F.
Beex H. — *De psalmen.* Anvers, Het Spectrum, 1960, 464 p.
Bernardi B., I.M.C. — *Le religioni in Africa.* Turin, Ediz. Missioni Consolata, 1961, 95 p.
Biemer G. — *Überlieferung und Offenbarung.* Fribourg-en-Br., Herder, 1961, 256 p. 18 marks.
Bonhoeffer D. — *Gesammelte Schriften.* Band 1-2. Munich, Chr. Kaiser, 1958-1959, 552 et 668 p.
Bovis (A. de), S. J. — *L'Eglise et son mystère.* Paris, Fayard, 1961, 138 p. 4 N.F.
Carrière G., O.M.I. — *Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada.* Ire Partie. Tome III. Ottawa, Edit. de l'Université, 1961, 363 p.
Chaigne L. — *Prier Dieu avec les poètes.* Paris, Fayard, 1961, 271 p. 12 N.F.
Charmot F., S. J. — *L'autorité selon l'esprit.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1961, 160 p. 6,50 N.F.
Chauchard P. — *L'humanisme et la science.* Paris, Spes, 1961, 208 p. 6,30 N.F.
Chauffin Y. — *Saint Jérôme.* Paris, France-Empire, 1961, 299 p.
Cinéma univers de l'absence? Paris, P.U.F., 1960, 199 p. 6,60 N.F.
Cruchon G., S. J. — *Psychologia paedagogica pueri et adolescentis.* Rome, Univ. Grégorienne, 1961, 279 p. 2.000 lires.
Démann P. — *Les Juifs. Foi et Destinée.* Paris, Fayard, 1961, 111 p. 4 N.F.
Dionysius Exiguus. — *Studien.* Edit. W. M. Peitz, S. J. et H. Foerster. Berlin, W. de Gruyter, 1960, xvi-533 p. 44 marks.
Donum Dei. Ottawa, Conférence religieuse canadienne.

1. F. JETTÉ, O.M.I. et N. MORISSETTE, O.M.I. — *Sainteté religieuse et vie apostolique*, 1959, 104 p. $ 2.00.
2. *Pauvreté religieuse et exigences contemporaines*, 1960, 132 p. $ 2.00.
3. *Obéissance religieuse et exercice de l'autorité*. 1961, 205 p.

DUNSTAN G. R. — *The Marriage Covenant*. Westminster, Church Information Office, 1961, 15 p. 9 d.

ECKHART (Meister). — *Die lateinischen Werke*. Band I. Lief. 6-7. Edit. K. WEISS. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1961, p. 353-480. 7,20 marks.

EMERY P.-Y. — *La méditation de l'Ecriture*. Presses de Taizé, 1961, 31 p.

FESTUGIÈRE A.-J., O.P. — *Les moines d'Orient*. II. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 178 p., 5 h.-t. 18 N.F.

GLEASON R. W., S. J. — *To Live Is Christ*. New York, Sheed and Ward, 1961, XII-180 p. $ 3.00.

GODIN A., S. J. — *Guide à l'usage du clergé pour discerner les troubles mentaux*. Bruxelles, Œuvre des tracts, 1961, 40 p. 27 frs.

HEGESIPPUS — *Historiae libri V*. Pars posterior. Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1960, p. L, 425-628. 180 S.

HERMANS A., F.S.C. — *Les vœux des Frères des Ecoles chrétiennes avant la bulle de Benoît XIII*. 2 vols, Rome, Maison S. Jean-Baptiste de la Salle, 1960, 144 et 96 p.

HERRMANN R. — *La charité de l'Eglise de ses origines à nos jours*. Tournai, Casterman, 1961, 200 p. 90 frs.

HOFMANS F. — *Bezinning over Apologetiek*. Tielt, Lannoo, 1961, 96 p. 40 frs.

HONORÉ H. — *Plans nouveaux de sermons pour une année*. Tournai, Casterman, 1960, 160 p. 84 frs.

HORNEF J. — *Il diaconato*. Brescia, Morcelliana, 1961, 148 p. 500 lires.

HUBER G. — *Vers le concile*. Paris, Bonne Presse, 1961, 128 p. 4,80 N.F.

HUNERMANN G. — *A la Table du Seigneur*. Tournai, Casterman, 1961, 184 p., 5 illustr. 78 frs.

HURLEY M., S. J. — *Scriptura Sola : Wyclif and his Critics*. New York, Fordham University Press, 1960, VI-81 p.

JEAN D'AVILA (Bienheureux). — *Sermons sur le Saint-Esprit*. Edit. Mgr JOBIT et M.-M. VARNEAU-LELAIDIER. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1960, 181 p. 51 frs.

JETTE M.-H. — *Catherine de Sienne*. Paris, France-Empire, 1961, 302 p.

KAUFMANN Y. — *The Religion of Israel*. The University of Chicago Press, 1960, XII-486 p. $ 7.50.

KRÜGER G. — *Critique et morale chez Kant*. Paris, Beauchesne, 1961, 275 p. 15 N.F.

KUHN H. — *Wesen und Wirken des Kunstwerks*. Munich, Kösel-Verlag, 1960, 151 p.

LAHIDALGA (DE) J. M. — *La coacción en la ordenación sagrada*. Vitoria, Editorial Eset, 1960, XXVIII-388 p.

LECLERCQ-PAULISSEN J. — *Contribution à l'histoire de la presse tournaisienne depuis ses origines jusqu'en 1914*. Louvain, Nauwelaerts, 1958, 72 p. 80 frs.

LÉON LE GRAND. — *Sermons*. Tome III. Edit. R. DOLLE. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 165-148 p. 15,60 N.F.

MARIE J. et J. SERVEL. — *Les sacrements*. Lyon, Edit. du Chalet, 1961, 32 p., 120 illustr.

MARTINI C. M., S. J. — *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti*. Rome, Univers. Grégorienne, 1959, XII-174 p. 1.600 lires.

MONTGUERRE J.-M. — *François Xavier au quartier latin*. Paris, France-Empire, 1961, 187 p.

MORISSETTE G., O.M.I. — *Pastorale en marche*. Montréal, Rayonnement, 1960, 205 p.

OHM Th. — *Les principaux faits de l'histoire des missions*. Tournai, Casterman, 1961, 164 p. 84 frs.

PALAZZINI P. — *Morale generale*. Brescia, Morcelliana, 1961, 253 p. 800 lires.

PERA S., O.F.M. — *Historical Notes Concerning Ten of the Thirty-One Rigoristic Propositions Condemned by Alexander VIII (1690)*. Rome, Pont. Ath. Antonianum, 1960, 134 p.

POHLSCHNEIDER (Mgr J.). — *Ein Bischof spricht zu seinen Priestern.* Fribourg-en-Br., Herder, 1961, 190 p. 12,80 marks.

Pourquoi les travailleurs abandonnent la terre. Genève, Bureau International du Travail, 1960, VIII-267 p. 9 frs.

Probation sur la Direction des Ames selon saint François de Sales. Paris, Soc. des Prêtres de S. Fr. de Sales, 1953, 242 p.

RAHNER K. — *Kirche und Sakramente.* Fribourg-en-Br., Herder, 1960, 104 p. 6,80 marks.

RAMBALDI G. — *I Sacramenti.* I. *Battesimo, Cresima, Ordine, Eucarestia.* Brescia, Morcelliana, 1961, 272 p. 800 lires.

Reallexikon für Antike und Christentum. Fasc. 36 : *Entwicklung (Forts.)-Epiktet.* Stuttgart, Hiersemann, 1961, col. 481-640. 12,50 marks.

RENGSTORF K. H. — *Die Auferstehung Jesu.* 4e édit., Witten/Ruhr, Luther-Verlag, 1960, 173 p. 16,80 marks.

SANS VILA J. et R. M. — *Pourquoi je me suis fait prêtre.* Tournai, Centre diocésain de documentation, 1961, IV-414 p. 99 frs.

SARDA H. (Abbé). — *Notre pain quotidien.* Paris, Edit. Ouvrières, 1961, 183 p. 4,50 N.F.

SCHNITZLER Th. — *Meditatie over de heilige mis.* Eerste deel. 2e édit., Maaseik, Romen en Zonen, 1961, 292 p. 135 frs broché ; 155 frs relié.

SCHULZ S. — *Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden.* Stuttgart, Kohlhammer, 1960, XI-213 p. 18 marks.

SOLA G. — *Tractatus dogmaticus de eucharistia.* Barcelone, Balmes, 1961, 121 p.

Sources (Les) de Plotin. Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, 1960, XIV-463 p. 32 frs.

TARCISIO DE AZCONA P., O.F.M.Cap. — *La eleccion y reforma del episcopado español en tiempo de los reyes catolicos.* Madrid, Consejo superior de investigaciones cientificas, 1960, XVIII-382 p. 140 Ptas.

THOMAS D'AQUIN (S.). — *Somme théologique.* Suppl., Questions 87-99 : *Le monde des ressuscités.* Paris, Edit. du Cerf, 1961, 520 p. 12.60 N.F.

THOMAS AQUINAS (S.). — *Treatise on Separate Substances.* Edit. Fr. J. LESCOE. West Hartford (Conn.), St. Joseph College, 1959, X-138 p. $ 2.00.

THURIAN M. — *L'unité visible des chrétiens et la tradition.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1961, 120 p.

VAN DEN BUSSCHE H. — *Het Boek der Passie.* Tielt, Lannoo, 1960, 248 p.

VAN STEENBERGHEN F. — *Dieu caché.* Louvain, Nauwelaerts, 1961, 371 p.

WAGNER S. — *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion.* Berlin, A. Töpelmann, 1960, XII-284 p. 36 marks.

WINNINGER P. — *Langues vivantes et liturgie.* Paris, Edit. du Cerf, 1961, 256 p. 6,90 N.F.

WYSZYNSKI S. (Cardinal). — *L'esprit du travail.* Paris, Edit. du Cerf, 1960, 232 p. 15 N.F.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium*